

حِلْمُ الْيَوْنِيزِ

مِنْ خِصَالِ الْمَكَامِلِ

د. بَكْرُ الْمُحَمَّدِي عَزَّ وَجَلَّ

كَلَامُ الْمَدَامَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ
بِمَدِينَةِ الْأَزْهَرِ

دار المنار

د. محمد العبدى، عميد العرب

كلية الدراسات الإسلامية والعربية
جامعة الأزهر

حاشية التوفيق

عند خلاصة الكلامين



THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF TEXAS
AT
AUSTIN

الجزء الأول

١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

دار المنار

دار المنار للنشر والتوزيع
٩ شارع الباب الأخضر - ميدان الحسين
ص. ب. ٦١، أهدى بولس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ،
سيدنا محمد ، وعلى آله وأصحابه أجمعين ، وبعد ...

فقد شرح الله الصدر ، وهيا لى الأسباب ، أن أكتب في علم التوحيد ،
الذي هو من أشرف العلوم غاية ، ولجلها مقصدا ، وكيف لا ، والتوحيد
جوهره ، وهو الفطرة التي فطر الله الناس عليها ، وأسفاس بعثه كل نبي ،
ورسالة كل رسول ، وقد اعتمدت في هذه الدراسة على كتب ذلك الفن التي
لم يشأ أصحابها أن يمزجوا ذلك العلم بالفلسفة الإلهية ، اللهم إلا بعض
الكتب اليسيرة التي اضطررت للأخذ منها ، والاعتماد عليها .

وقد اشتمل هذا الجزء على أربعة فصول :

أما الفصل الأول : فقد كان في التعريف بعلم التوحيد : أسبابه ،
ونشأته وأطواره ، وتعريفاته ، وموضوعه ، والفرق بينه وبين الفلسفة
الإلهية ، وأهميته ، وأسمائه ، والعلل الكامنة وراءها .

وأما الفصل الثاني : فقد كان في علم التوحيد بين أنصاره وخصومه ،
حيث اشتمل على أدلة كل من الفريقين ، وأخيرا أهمية هذا العلم في عصرنا
الحديث .

وأما الفصل الثالث : فقد اشتمل على خمسة مباحث : الأول في الحكم
العقلية وأقسامه ، والثاني في التكليف والمكلفون وما يجب عليهم ، والثالث في
المعرفة والتقليد ، والرابع في أول الواجبات على المكلفين ، والخامس في
الإيمان والاسلام .

أما الفصل الرابع : فقد كان في الالهيات ، وقد اشتمل على تمهيد وثلاثة مباحث : أما التمهيد ففي مقاصد علم التوحيد ، وحدود البحث ، وما يجب له تعالى ، وتقسيمات الصفات الواجبة له تعالى .

وأما المبحث الأول ففي الصفة النفسية (الوجود) .

وأما المبحث الثاني ففي الصفات السلبية ، وقد اشتمل على أربعة مطالب وخاتمة : الأول في صفتي القدم والبقاء ، والثاني في صفة المخالفة للحوادث ، والثالث في صفة القيام بالنفس ، والرابع في صفة الوجدانية ، والخاتمة في تنزيهات الله تعالى :

وأما المبحث الثالث ففي صفات المعاني ، وقد اشتمل على تمهيد وستة مطالب : أما التمهيد فقد اشتمل على تعريفها ، وحكم العلماء عليها نفياً وإثباتاً . وأما المطلب الأول ففي صفة القدرة ، والثاني في صفة الإرادة والفرق بينها وبين الأمر والعلم والرضا ، والثالث في صفة العلم ، والرابع في صفة الحياة ، والخامس في صفتي السمع والبصر ، والسادس في صفة الكلام .

والله أسأل أن يكون لنا وللمسلمين عوناً وسنداً ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وسلم .

المؤلف

د . عبد الحميد على عز العرب

القاهرة في فجر يوم النحر ١٤٠٧ هـ

الفصل الأول

في التعريف بعلم التوحيد

لم يكن علم التوحيد ، أو علم الكلام ، وليد ثقافة وأداة ، جاءت نتيجة للتمدن الاسلامي ، واجتياحه الممالك المجاورة ، ولا مجموعة افكار مترجمة ، تنقلت بين اللغات ، لغة بعد اخرى ، حتى وصلت الى لغتنا العربية — كما هو حال بعض العلوم الاخرى — وانما نشأ هذا العلم في البيئة الاسلامية ، وتربى وترعرع في جو اسلامي خالص ، فمصدره الاول : كتاب الله تعالى ، وسنة رسوله ، ﷺ ، ولذلك اعتبره بعض الباحثين هو الفلسفة الاسلامية الحققة ، ولكن فلك لا يعنى انه لم يتأثر بالثقافات الاخرى الاجنبية ، لا سيما الفلسفة اليونانية .

وسنتناول فيما يلي الموضوعات التالية :

اسباب علم الكلام ، نشأته وأطواره ، تعريفاته ، موضوعه ، الفرق بينه وبين الفلسفة الالهية ، أهميته ، وأسماؤه والعلل الكامنة وراءها .

أولاً — اسبابه :

يمكن رد الاسباب التي أدت الى ظهور علم الكلام ، وارتقاؤه حتى صار علماً مستقلاً ذا قواعد وأصول ، الى قسمين اثنين : اسباب مباشرة ، واخرى غير مباشرة .

أما الاسباب المباشرة : فيمكن ردها ، كذلك الى سببين رئيسيين :

الأول : ان القرآن الكريم بجانب دعوته الى النظر العقلي ، والتأمل الذهني ، في عجائب الكون الفسيح ، داعياً الانسان أن يصل — من خلال ذلك — الى الايمان بمدير حكيم ، خلق الخلق على غير مثال سبق .

والى جانب ما قدمه من العقائد الصحيحة ، التى يجب اعتناقها ، والتى اذا ما قرنها المرء بالأعمال الصالحة ، فقد ضمن لنفسه سعادة الدنيا والآخرة .

الى جانب ذلك كله ، فقد عرض القرآن الكريم للأديان ، والملل والمذاهب والفطرية ، التى شيعت أيام الرسول ﷺ ، ونقضها ، ورد عليها وبين ما أخطأ به الأديان الموجودة قبل الاسلام من تحريف ، وما قام به معتنقوها من انحراف عن الجادة الصحيحة ، والضراط المستقيم .

وحكى مقالة قوم أنكروا الأديان والملل ، بما فى ذلك الالهيات ، والنبوة ، والحياة الآخرة ، وأبطل مقالتهم ، وبين أنها ليست الا دربا من دروب الحماة ، وجريا وراء متاهات الظنون : « وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون » . (الجاثية : ٢٤)

وعرض للشرك بمختلف صوره ، وشتى مظاهره ، ورد على المشركين وأبطل دعواهم : فمن المشركين من اله الكواكب ، واتخذها لله شريكا ، فرد عليهم بمثل آية ابراهيم ، عليه السلام : « فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الافلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لأن لم يهتنى ربى لأكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يا قومى انى برىء مما تشركون انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا مسلما وما انا من المشركين » . (الأنعام : ٧٦ — ٧٩)

ولما كان من المشركين من اله عيسى عليه السلام ، واتخذ ابنه الله عز وجل فرد عليهم ، مبيحا الله : اذا كانت شبهتهم فى ذلك ، ان عيسى عليه السلام خلق من غير أب ، — وهو ليس الا مظهرا من مظاهر قدرة الله تعالى ، الذى

يقول للشئء كن فيكون — فان هاتين هما — هو اعجب منه ، وهو آدم عليه السلام ، فقد خلق من غير ام ولا اب : « ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون » . (آل عمران : ٥٩)

وحمل القرآن الكريم على عبدة الأصنام والأوثان ، ورد عليهم بمثل آية ابراهيم عليه السلام في مناظرته لعبدة الأصنام : « قال هل يسمعونكم اذ تدعون او ينفعونكم او يضرون » . (الشعراء : ٧٢ — ٧٣)

وقرر حال عبدة الأصنام من الضرب في عبده ، صلى الله عليه وسلم ، ورد عليهم : « ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل اقبحون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض سبحانه وتعالى عما يشركون » . (يونس : ١٨)

وحكى عن قوم انكارهم النبوة عامة ، ونبوته ، صلى الله عليه وسلم ، خاصة ، بدعوى بشرية الرسل : « ابعث الله بشرا رسولا » . (الاسراء : ٩٤)

ورد عليهم بمثل قوله تعالى : « الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس » . (الحج : ٧٥)

كما عرض القرآن الكريم لمسائل الجبر والاختيار والتكليف ، وأبان الحجة فيها ، فحكى مقالة المنافقين يوم أحد : « هل لنا من الأمر من شيء » و « يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ماقتلنا هاهنا » . (آل عمران : ١٥٤) ورد عليهم بقوله تعالى : « قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتيل » . (آل عمران : ١٥٤)

وأمر القرآن الكريم رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بالدعوة إلى الاسلام ، وبين له المناهج والأساليب التي يسلكها في تلك الدعوة : « ادعوا إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » . (النحل : ١٢٥)

« فكان طبيعيا أن ينهج علماء الملة هذا المنهج ، فمردوا على المخالفين ، ويتوسعوا في الدفاع ، توسع المخالفين في الهجوم ، ويجددوا الحجج في

الرد ، كلما جدد المخالفون الحجج في الطعن ، فكان هذا من أسباب نشوء علم الكلام (١) .

الثاني : أنه بعد أن مكن الله لدينه في الأرض ، وفرغ المسلمون من فتح الممالك المجاورة لجزيرة العرب ، وهدأت عاصفة العداوة من حولهم ، واتسعت لهم أبواب الرزق ، وطاب عيشهم ، أخذوا يتفرغون للبحث في الدين والتعمق فيه ، فأنثروا خلافاً دينية ، واجتهدوا في بحثها ، وحاولوا التوفيق بينها : « فقد كاد ينقضي العصر الإسلامي الأول في إيمان ، لا يغتوره كثير من الجدل . فلما هدا الناس ، أخذوا ينظرون ويبحثون ، ويتوسعون في النظر والبحث ، ويجمعون بين الأشياء والنظائر ، ويستخرجون وجوه الفروق والموافقات ، فكان ذلك يستتبع حتماً اختلاف وجهة النظر ، باختلاف الآراء والمذاهب ، ولنسق لذلك مثلاً :

ان المسلمين الأولين كانوا يؤمنون بالقدر خيره وشره ، ويؤمنون بأن الإنسان مكلف بما أمره الله به ، وكان إيمانهم بذلك ، إيماناً قوياً ، محملاً من غير تعمق في بحث ، ولا تفلسف في نظر ، فجاء من بعدهم يجمعون الآيات الواردة في هذا الموضوع ويفلسفونها :

فأروا من ناحية أن الله تعالى يقول مثلاً : « ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون » . (البقرة : ٦)

ويقول : « فرنى ومن خلقت وحيداً ، وجعلت له مالا ممدوداً ، وبينين شبهوداً ، ومهدت له تمهيداً ، ثم يطمع أن أزيد ، كلا انه كان لآياتنا عنيداً ، يسأرهقه صعوداً » . (المدثر : ١١ - ١٧)

ويقول : « ثبت يدا أبى لهب وعمه ، ما أغنى عنه ماله وما كسبه ،
سيصلى نارا ذات لهب » . (المسد : ١ - ٣)

فقالوا ان هذه الآيات ، وامثالها ، يدل ظاهرها على الجبر والتكليف
بما لا يطاق ، وقد أخبر الله في كل من الآيتين الأخيرتين عن شخص معين انه
لا يؤمن قط ، ومع هذا كلفه الايمان .

ومن ناحية أخرى ، ملئ القرآن بالآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من
الانتماء :

« وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى » . (الاسراء : ٩٤)
وقال تعالى : « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل » . (النساء : ١٦٥)

« وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر » (النساء : ٣٩)
فكيف التوفيق بين هذه الآيات جميعا ؟

وهل الانسان مجبرا ومختارا ؟

وهكذا جمعوا الآيات التي ظاهرها بالخلاف ، واخذوا يبحثونها البحث
العلمي الفلسفي ، ويوازنون بينها ، فأواهم ذلك الى خلاف طويل ، وجدال
عميق « (١) » .

ومثل ذلك قد حدث بالنسبة للنصوص المتشابهة ، حيث أدى البحث
فيها الى اختلاف وجهات النظر ، وتعددتها .

« وهكذا ، نرى كيف أدى البحث العلمي ، في هذه المسائل ، الى
الاختلاف في الحجج ، والاختلاف في المذاهب ، مما كان أساسا من أسس
علم الكلام » (٢) .

(١) المرجع السابق : ج ٣ ، ص ٣ - ٤ .

(٢) يرى المحرم الأستاذ / أحمد أمين أن الخلاف حول المسائل
السياسية ، من بين أسباب قيام علم الكلام ، ولكنني لا أشاركه رايه هذا ،
لأن هذه المسائل منقطعة الصلة بأمور العقيدة ، كما سنبين ذلك فيما بعد .

وأما الأسباب في المبصرة : فيمكن ردها الى ثلاثة أسباب :

الأول : انه قد دخل في الاسلام بعد الفتوح الاسلامية ، الكثير من أرباب الديانات الأخرى ، مثل : اليهودية ، والنصرانية ، والمناوية ، والزرادشتية ، والبراهمة ، والصابئة ، وغيرها ، ومن هؤلاء الذين دخلوا في الاسلام من كانوا علماء في تلك الديانات ، وقد يكون فيهم من لم تخلص للاسلام سريرته ، ولم تطب به نفسه ، بل ربما دخل في الاسلام من أيقن أن السيف لم يعد طريقة ناجحة في مقاومة الاسلام ، فتفنن طريقة جديدة يهدم بها الاسلام من داخله ، فأتى بمسائل ومشكلات من دينه القديم ، وطرحها على بسائط البحث ، غتاولها علماء الاسلام بالدراسة والتحليل ، ومن ثم ، تعددت حولها الآراء والمذاهب ، فساعد ذلك على قيام ما سمي ، فيما بعد ، بعلم الكلام .

والثاني : أن الفرق الاسلامية الأولى ، وخاصة المعتزلة ، جعلت من

أهم أغراضها الدعوة الى الاسلام ، والرد على المخالفين ، وما كان يتسنى لهم الرد ، الا بعد الاطلاع على أقوال وأدلة هؤلاء المخالفين ، فدفعهم ذلك الى الاحاطة بالفرق الأجنبية وأقوالها وحججها ، فأصبحت البلاد الاسلامية ساحة تعرض فيها كل الآراء ، وكل الديانات ، ويتجادل فيها .

ولا شك أن الجدل يستدعي النظر والتفكير ، ويثير مسائل تستدعي التأمل ، وتحمل كل فريق على الأخذ — بما صح عنده — من قول مخالفه .

وكانت بعض الأديان ، وخاصة اليهودية والنصرانية ، قد تسلحت بالفلسفة اليونانية ، ففليون اليهودي (٢٥ ق م — ٥٠ م) كان من أوائل من فلسفت اليهودية في الاسكندرية ، وكليمان الاسكندري (ولد نحو سنة ١٥٠ م) ، وأوريجين (١٨٥ — ٢٥٤ م) من أوائل من مزجوا النصرانية بالانطاطونية الحديثة ، وتبعهم كثير من النصارى النساطرة . وقد أدى هذا الى أن يلجأ المعتزلة الى مثل السلاح الذي لجأ اليه خصومهم .

ومن هذا الاحتكاك بين المعتزلة ، وأمثالهم ، وبين الملل الأخرى ، نشأت بين المسلمين أقوال مختلفة ، فكان ذلك سببا من أسباب تضخم علم الكلام .

والثالث : وهو ناتج من السبب الذي قبله — وهو حاجة المتكلمين الى الفلسفة لوقوفهم امام خصومهم يجادلونهم بمثل حججهم — ويتمثل في اضطرار المتكلمين الى أن يقرأوا الفلسفة اليونانية ، وينتفعوا بالمنطق واللاهوت اليونانيين ، ففرى « النظام » يقرأ كتابات أرسطو ويرد عليها ، و « أبا الهذيل العلاف » كذلك . ونرى كثيرا من المعتزلة يتكلمون في الطفرة والتولد ، والجوهر والعرض ، والجوهر الفرد ، ونحو ذلك ، من المسائل التي تعد من صميم الفلسفة اليونانية ، وتدخل في بحوث المتكلمين .

هذه الأسباب المباشرة وغير المباشرة ، السابقة الذكر ، تعاونت كلها ، على قيام علم الكلام ، علما مستقلا ، قائما بذاته .

ثانيا - نشأته باطواره :

اصطلح علماء المسلمين ، على أن يسموا الأحكام الشرعية المعنوية ، المستنبطة من أدلتها التفصيلية ، باسم « علم الفقه » وإن وضعوا الأمور المتعلقة بالعقيدة ، تحت اسم « علم الكلام » ، أو « علم التوحيد » ، كما سيجلّى ذلك فيما بعد . ومن ثم ، كان لازما علينا ، ونحن نؤرخ لعلم الكلام ، أن نتبع حال العقيدة الإسلامية منذ بعثته ، حتى أصبح ذلك العلم هيكلا ، فاحول بعد واصول ، كما هو عليه الآن .

العالم قبل الاسلام

شهد العالم قرب ظهور الاسلام ، أسوأ عصر ، من الاضمحلال والانحلال .
وسوء الحال ، لا سيما في الجانب الدينى . فالديانتان السماويتان الكبريان :
اليهودية والمسيحية ، قد عبث بهما أربابهما ، من الاحبار والرهبان ، فبدلوا
فيهما ما بدلوا ، وحرفوا فيهما ما حرفوا ، حتى صارتا الى الوضعية ، أقرب
من كونهما ، وحى الله المعصوم .

ولقد فازت شبه الجزيرة العربية ، بالنصيب الأكبر ، من ذلكم التردى
الدينى ، فعبادة الاوثان والأصنام ، وتقديسها ، كانت هى الدين ، الذى كان
يدين به ابناءؤها العرب ، الذين كانوا يعتقدون خطأ ، أن معبوداتهم تلك ،
شفعاء لهم عند الله تعالى ، اللهم الا طائفة يسيرة منهم ، هالها ما عليه
قومها ، من عبادة هذه الاوثان والأصنام ، فراحت تلتبس هداها فى ملة
أخرى : فكان منهم من تنصر ، ومنهم من تحنف ، أى عبد الله على ما تبقى
من دين ابراهيم ، عليه السلام .

وقد ظل الأمر كذلك ، حتى اذن الله ، لفجر الهداية ان يبرز ، ولشمس
النبوة ان تشرق ، من جديد ، فكان محمد ، ﷺ ، النبى الامى ، الذى ارسله
الله تعالى بالاسلام ، مكمل به الدين ، متمما به النعمة .

قال تعالى : « اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم
الاسلام ديناً » (المائدة : ٣) (١) .

روى الطبرى ، عن ابن عباس ، فى تفسير هذه الآية ، قال : اخبر الله
نبيه ، ﷺ ، والمؤمنين ، أنه قد اكمل لهم الايمان ، فلا يحتاجون الى زيادة
أبداً ، وقد أتمه الله عز وجل ، فلا ينقصه أبداً ، وقد رضى به ، فلا يسخطه
أبداً (٢) .

(١) هذه الآية نزلت قبل موته ، ﷺ ، باحدى وثمانين ليلة .

(٢) الشيخ / مصطفى عبد الرازق : تمهيد فى تاريخ الفلسفة . ص ٢٧ .

أهمّ العقائد في دين الإسلام

كان من الطبيعي ، قبل أن يدعوا الناس رسول الله ، ﷺ ، إلى صالح الأعمال ، وحميد الصفات ، ونبذ كل ما هو سيئ ومردود ، أن يدعوهم إلى ما يجب أن تدين به نفوسهم ، وتطمئن إليه قلوبهم ، حتى يستجيبوا لما يدعوهم إليه ، من أوامر الشرع ونواهيها ، ومن ثم ، فقد دعاهم إلى الإيمان بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره ، قال تعالى : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذواً القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى الباسات والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » . (البقرة : ١٧٧)

الإيمان بالله :

دعاهم الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، أول ما دعاهم ، إلى الإيمان بالله موجود ، لا يطرأ عليه العدم ، وجوده من غير بداية ، وإلى غير نهاية ، لا يشوبه الحدوث ، ولا يعتريه الفناء ، فهو القديم ، الذى لا أول له ، الباقي ، الذى لا آخر له .

قال تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ

عليم » . (الحديد : ٣)

ومع كمال وجوده ، تعجز الخلاق عن رؤيته ، فهو لا يدرك بحس ، ولا يتأثر بوهم ، ولا يحده خيال .

قال تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » . (الأنعام : ١٠٣)

آياته طريق معرفته ، قال تعالى : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » .
(فصلت : ٥٣)

دعا الرسول الكريم ، صلى الله عليه وسلم ، الخلائق ، الى الايمان بالله أخص صفاته ، أنه واحد أحد ، فرد صمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ، أقام أجلى البراهين على وحدانيته .

قال تعالى : « لو كان غيبا آلهة الا الله لفسدنا » . (الانبياء : ٢٢)

وقضى ، سبحانه ، عن نفسه الشريك والولد ، بعد أن ألزم المشركين الملحدون ، بأسئلة لا يجدون عنها جوابا ، الا الايمان به ، والتسليم له ، عز وجل ، قال تعالى : « قل لمن الأرض ومن فيها ان كنتم تعلمون ، سيقولون الله قل أفلا تذكرون ، قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم ، سيقولون الله قل أفلا تتقون ، قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ان كنتم تعلمون ، سيقولون الله قل فأنى تسحرون ، بل أتيناهم بالحق وانهم لكاذبون ، ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون » .
(المؤمنون : ٨٤ — ٩١)

وكيف يكون له ولد ؟ وهو الذى ليست له صاحبة ، قال تعالى : « بديع السموات والأرض انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم » .
(الأنعام : ١٠١)

دعا الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، للايمان بالله لا يشبه لحداهن خلقه ، ولا يشبهه أحد من خلقه ، بأى وجه من وجوه المشابهة ، او المماثلة ، قال تعالى : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » . (الشورى : ١١)

الله يفترق اليه جميع ما فداه ، وهو الغنى بذاته ، عن كل ما سواه ، قال تعالى : « . . . وان الله لغنى عن العالمين » . (العنكبوت : ٢٢)

إله قادر ، تام القدرة ، لا يعجزه شيء في الأرض ، ولا في السماء ، قال
تعالى : « ان الله على كل شيء قدير » . (البقرة : ٢٠)

انشأ الخلائق وابدعها على غير مثال سبق ، قال تعالى : « بديع
السموات والأرض وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون » .
(البقرة : ١١٧)

مريد ، علم الإرادة ، لا ترهبه قوة ، ولا يقهره سلطان ، ولا يكرهه
شيء ، بل الكل واقع بهشيئته واختياره ، قال تعالى : « ويريك يخلق ما يشاء
بوينظار ... » . (القصص : ٦٨)

وقال تعالى : « ... ان ريك فعال لما يريد » . (هود : ١٠٧)
إله عالم بما كان ، وما هو كائن ، وما سوف يكون ، قال تعالى :
« الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » . (الملك : ١٤)

حي ، حياة سرمدية كاملة ، خالية عن النوم والغفلة ، قال تعالى :
« الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ... » .
(البقرة : ٢٥٥)

سميع بلا اذن ، بصير بلا عين — بمعنى الجارحة — قال تعالى : « ان
الله سميع بصير » . (المجادلة : ١)

متكلم من غير لسان ، قال تعالى : « وكلم الله موسى تكليما » .
(النساء : ١٦٤)

وبالجملة ، فقد دعا الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، الى الايمان
« بالله » ، منزه عن كل نقص ، مبرا من كل عيب ، موصوف بصفات الكمال ،
منعوت بنعوت العظمة والجلال ، قال تعالى : « هو الله الذي لا اله الا هو
الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما
يشركون » . (الحشر : ٢٣)

الايمان بالملائكة :

كما دعا الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، الى الايمان بأن الله ملائكة
ليسوا آلهة تستحق العبادة من دونه تعالى ، كما زعم بعض العرب ، قال
تعالى : « ويوم يحشرون جميعا ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ،
قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم ... » . (سبأ : ٤٠ — ٤١)

وليسوا بنات الله ، كما زعم فريق آخر ، بل لقد وبخهم القرآن الكريم
على ذلك ، أيما توبيخ ، قال تعالى : « أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من
الملائكة اناثا انكم لتقولون قولا عظيما » . (الاسراء : ٤٠)

ويصل التوبيخ مداه ، والتقريع منتهاه ، في قوله تعالى : « وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا أشهدوا خلقهم سكتكب شهادتهم
ويسئلون » . (الزخرف : ١٩)

انما الملائكة خلق الله ، لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة ، دثبهم طاعة الله
رب العالمين ، قال تعالى : « يسبحون الليل والنهار لا يفترون » .
(الانبياء : ٢٠)

وقال تعالى : « ... لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون » .
(التحريم : ٦)

ولا يحصيهم أحد عدا ، الا الله عز وجل ، قال تعالى : « وما يعلم
جنود ربك الا هو » . (المدثر : ٣١)

الايمان بالكتب :

كذلك دعا الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، الى الايمان بأن الله كتبها ،
انزلها وحيا على انبيائه ، تضمنت بيانا شافيا ، ودليلا هاديا ، لمن كان له
قلب ، او القى السمع وهو شهيد ، مثل توراة موسى ، وانجيل عيسى ،
وزبور داود ، عليهم السلام ، ثم القرآن الكريم ، الذي نزل عليه ، صلى الله
عليه وسلم ، مصدقا للكتب السابقة ، ومهيما عليها ، قال تعالى : « وانزلنا

اليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيئاً عليه ... »
(المائدة : ٤٨)

الايمان بالرسول :

كذلك دعا الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، الى الايمان بأن الله رسلاً
وانبياء ، اصطفاهم من عباده ، وفضلهم على خلقه ، وادبهم فأحسن
تأديبهم ، وجعلهم واسطة بينه وبين خلقه ، مبشرين بالثواب لمن آمن ،
ومنذرين بالعقاب لمن كفر ، حتى لا يبقى لأحد عذر ، أو حجة ، يوم القيامة ،
قال تعالى : « رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسول وكان الله عزيزاً حكيماً » .
(النساء : ١٦٥)

وبين ، صلى الله عليه وسلم ، أنه خاتم الانبياء والمرسلين ، قال
تعالى : « ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » .
(الأحزاب : ٤٠)

كما دعا ، صلى الله عليه وسلم ، الى الايمان بأنه مبعوث للعالمين
جميعاً ، قال تعالى : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » . (الانبياء : ١٠٧)

الايمان باليوم الآخر :

كما دعا الرسول الكريم ، صلى الله عليه وسلم ، الى الايمان بالدار
الآخرة ، وما يجري فيها من أحداث ومشاهد ، من نحو : البعث ، والحشر ،
والحساب ، والميزان ، والصراط ، والجنة والنار .

الايمان بالقدر :

كما دعا الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، الى الايمان بأن القدر ،
خيره وشره ، مخلوق ومزده ، من الله رب العالمين ، فما أصاب الانسان لم يكن
ليخطئه ، وما أخطاه لم يكن ليصيبه ، قال تعالى : « ما أصاب من مصيبة
في الأرض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله
يسير » .
(الحديد : ٢٢)

الجدل والعقيدة الإسلامية

ما قدمناه كان هو أمهات العقائد ، وقد دعا إليها الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، والمجادلة اللينة الهادئة ، في غير عنف ولا حدة ، قال تعالى : « أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي احسن » . (النحل : ١٢٥)

الا ان الجدل ، وان كان أسلوبا ، من أساليب الدعوة الإسلامية ، فان القرآن الكريم ، قد عرض له للحاجة ، وعلى مقدارها ، وحتى مع مخالفي الإسلام ، من أرباب الأديان الأخرى ، ما كان ليمد في حيل الجدل ، بل كثيرا ما تختم آيات الجدل ، في القرآن الكريم ، بوجوب تسليم الوجه لله ، عز وجل ، وتفويض الأمر إليه ، قال تعالى : « فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله . . » (آل عمران : ٢٠)

وقال تعالى : « فان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون ، الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون » . (الحج : ٦٩ — ٧٠) (١) .

وانطلاقا من حرص الإسلام على وحدة أمته ، واجتماع شملها ، جاء تحفيره للمسلمين من الجدل ، والتنازع في الدين ، حتى لا يولد ذلك خصومة ، تثير عداوة ويفضاء بين القلوب . وهناك غير واحد من الأحاديث ، التى رويت عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فى هذا المعنى . أخرج عن أبى الدرداء ، وأبى أمامة ، وأنس بن مالك ، ووائلة بن الأسقع ، قالوا : خرج إلينا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ونحن نتنازع فى شىء من الدين ، فغضب غضبا شديدا لم يغضب مثله ، ثم أنتهرنا ، قال : « يا أمة محمد ، لا تهيجوا على أنفسكم » ، ثم قال : « ذروا المراء لقله خير » ، ذروا

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد فى تاريخ الفلسفة ص ٢٧٠ —

خلافاً عامة

ومع هذا انتهى الصريح من الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، عن
الجدل والمراءى في الدين ، فقد بدأت خلافاً عامة ، تطل برأسها بين المسلمين ،
في حياة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، حين مرضه ، وقيل وفاته ، وفي عهد
الخلفاء الراشدين من بعده (١) .

في مرض الرسول ، صلى الله عليه وسلم :

روي محمد بن اسماعيل البخاري بإسناده ، عن عبيد الله بن عبد الله
ابن عتبة ، عن عبد الله بن عباس ، رضى الله عنهما ، قال : لما حضر رسول
الله ، صلى الله عليه وسلم ، وفي البيت رجال ، فقال النبي ، صلى الله عليه
وسلم : « هلموا ، أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده » ، فقال بعضهم : ان
رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قد غلبه الوجع ، وعندكم القرآن ،
حسبنا كتاب الله . فاختلف أهل البيت واختصموا ، فمنهم من يقول : قريوا
يكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده . ومنهم من يقول غير ذلك . فلما أكثروا اللغو
والاختلاف ، قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « قوموا » . قال
عبيد الله : فكان يقول ابن عباس : ان الرزية كل الرزية ، ما حال بين رسول
الله ، صلى الله عليه وسلم ، وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب ، لاختلافهم
ولفظهم « (٢) » .

(١) راجع تفصيل هذه الخلافات : الشهرستاني : الملوك والنحل . ج ١ ص : ٢٥ — ٣٩ . بهامش الفصل . و د . محمد مراسي : مناهج علم
الكلام . ص ٣ . والامام / محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١١ . ومقدمة
ابن خلدون . ص ٤٠٨ .

(٢) البخاري : صحيح البخاري : المجلد الثالث ، ج ٩ — ص ١٣٦

وثمة خلاف آخر ، وقع بين المسلمين ، حين مرضه ، صلى الله عليه وسلم ، أيضا . ذلك أن الرسول الكريم ، صلى الله عليه وسلم ، قال : « جهزوا جيش أسامة ، لعن الله من تخلف عنه » . فقال قوم : يجب علينا أمثال أمره ، وأسامة قد برز من المدينة . وقال قوم : قد أشد مرض النبي عليه السلام ، فلا تسع قلوبنا مفارقتة . والحالة هذه ، فنصبر حتى نبصر . أي شيء يكون من أمره (١) .

بين وفاة الرسول والخليفة الأول :

وما أن لحق الرسول عليه السلام بالرفيق الأعلى ، حتى برزت جملة من الخلافات بين المسلمين :

ذلك أن بعض المسلمين لم يصدقوا أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قد مات ، فقد قال عمر : من قال أن محمدا مات ، قتلته بسيفي هذا ، وإنما رفع إلى السماء ، كما رفع عيسى بن مريم عليه السلام . وقال أبو بكر الصديق : من كان يعبد محمدا ، فإن محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله محمد ، فإنه حي لا يموت . وقرأ هذه الآية : « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم » . (آل عمران : ١٤٤) فرجع القوم إلى قوله ، وقال عمر : كأي ما سمعت هذه الآية حتى قرأها أبو بكر .

كذلك اختلف المسلمون في موضع دفنه ، صلى الله عليه وسلم ، فقد أراد أهل مكة ، من المهاجرين رده إلى مكة ، لأنها مسقط رأسه ، وموطئ قدمه ، وموطن أهله ، وموقع رحله . وأراد أهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة ، لأنها دار هجرته ، ودار نصرته . وأرادت جماعة نقله إلى بيت المقدس ، لأنه موضع دفن الأنبياء ، ومنه معراجة إلى السماء . ثم اتفقوا

(١) ابن هشام : السيرة النبوية ، ج ٤ ، ص ٢١٩ . يتصرفون

علي برفنه بالمدينة ، لما روى عنه عليه السلام : « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » .

كذلك اختطف المهاجرون والأنصار من المسلمين ، فيمن يلى الأمر بعد وفاته ، صلى الله عليه وسلم ، ولعظم الخلاف فى هذه المسألة ، يعتبره الامام الأشعرى أول خلاف حدث فى الأمة ، اذ يقول : وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين ، بعد نبيهم ، صلى الله عليه وسلم ، اختلافهم فى الإمامة (١) .

ولقد قال الأنصار : منا أمير ، ومنكم أمير . واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصارى ، فاستدركهم أبو بكر وعمر فى الحال ، بأن حضروا سقيفة بنى ساعدة ، وقال عمر : كنت ازور فى نفسى فى الطريق ، فلما وصلنا الى السقيفة أردت أن أتكم قال : مه يا عمر ، فحمد الله وأثنى عليه ، وذكر ما كنت أقدره فى نفسى ، كأنه يخبر عن غيب ، فقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام ، مددت يدى اليه فبايعته ، وبايعه الناس ، وسكنت الثائرة ، الا أن بيعة أبى بكر كانت فلتة ، وقى الله المسلمين شرها ، فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ، فايما رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين ، فانهما تفرقة أن يقتلان ، وانما سكنت الأنصار عن دغواهم ، لرواية أبى بكر عن النبى ، عليه السلام : « الأئمة من قريش » . وهذه البيعة هى التى جرت فى السقيفة .

ثم لما عاد الى المسجد ، أنثال الناس عليه ، وبايعوه عن رغبة ، سوى جماعة من بنى هاشم ، وأبى سفيان من بنى أمية ، وعلى كرم الله وجهه ، الذى كان مشغولا بما أمره النبى ، صلى الله عليه وسلم ، من تجهيزه ، ودفنه ، وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة .

فى عهد أبى بكر :

وما أن ولى الصديق ، رضى الله عنه ، أمر المسلمين ، حتى جدت على الساجة الاسلامية ، مسائل وأحداث ، أوجدت بين المسلمين تنازعا وخلافا ،

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، ص ٣٩ .

فهذا خلاف في أمر فذك والتوارث عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ودهوى ،
فاطمة ، عليها السلام ، ووراثه تارة ، وتبليكا أخرى ، حتى دفعت عن ذلك ،
بالرواية المشهورة عن النبي ، عليه السلام : « نحن معاشر الأنبياء
لا نهرث ، ما تركناه صدقة » .

ولعل أهم هذه الخلافات ، وأعظمها شأنا ، في عهده ، رضى الله عنه ،
ما حدث حول قتال مانعي الزكاة ، ذلك أن طائفة من المسلمين ، امتنعوا عن
دفع الزكاة المفروضة إلى الصديق ، رضى الله عنه ، بحجة أنهم كانوا يؤدونها
لرسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، باعتبار أن صلاته ، صلى الله عليه
وسلم ، سكن لهم ، كما قال تعالى : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم
وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم . . . » (التوبة : ١٠٣)

وقد مات صلى الله عليه وسلم ، قلا يدفعونها لأحد بعده ، ظنا منهم ،
أنها ليست الا ضريبة ، فرضها عليهم الصديق ، وهو ما يباه الشيماء الجري .
ولا شك أن أعداء الاسلام ، كانوا وراء ذلك الأمر ، بشكل أو بآخر . ومن
هنا اعتبرهم الصديق ، رضى الله عنه ، مرتدين عن الاسلام ، لانكارهم أمرا
معلوما من الدين بالضرورة . واختلف المسلمون حول ما يجب نحوهم ، فقال
قوم : لا نقاتلهم قتال الكفرة . وقال قوم : بل نقاتلهم ، واشتد الخلاف ، حتى
قال أبو بكر : لو منعوني عقلا مما أعطوا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ،
لقاتلتهم عليه . ومضى الصديق ، رضى الله عنه ، بنفسه إلى قتالهم ، ووافقه
الصحابة بأسرهم . وقد أدى الجهاد عمر ، أيام خلافته ، إلى رد السبئية
والأموال اليهم ، وإطلاق المختوفين منهم .

وثمة خلاف آخر ، هو أنه حين أحس أبو بكر بنو اجله ، عهد بالخلافة
إلى عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، فمن الناس من قال : قد وليت علينا
فظا غليظا . وارتفع الخلاف بقول أبي بكر : لو سألتني ربي يوم القيامة ،
لقلت : وليت عليهم خير أهلهم .

في عهد عمر :

وبعد أن ولي عمر ، رضى الله عنه ، الخلافة ، وقع في زمنه خلافات كثيرة في مسائل : ميراث الجد والأخوة ، والكلالة ، وفي عقل الأصابع ، وديات الأسنان ، وعقوبات بعض الجرائم التي لم يرد فيها نص ، وإنما أهم أمورهم الاشتغال بقتال الروم ، وغزو العجم . وفتح الله الفتح على المسلمين ، وكثرت السبايا والغنائم ، وكانوا كلهم يصدرون عن رأى عمر . وانتشرت الدعوة ، وظهرت الكلمة ، ودانت العرب ، ولانت العجم .

وانقضى عهد عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، دون أن تحدث فيه ، سوى ما أشرنا إليه من خلافات ، إلا أنه حين طعنه أبو لؤلؤة المجوسى ، جعل الخلافة في واحد من ستة ، يتشاورون فيما بينهم ، فأبهم اختاروا ، كان هو الخليفة . وكان من بين هؤلاء الستة ، على وعثمان ، رضى الله عنهما ، وبعد أخذ ورد ، أجمعوا على خلافة عثمان ، رضى الله عنه .

في عهد عثمان :

وفي صدر عهد الخليفة الثالث ، رضى الله عنه ، انتظم الملك ، واستقرت الدعوة ، وكثرت الفتوح ، وامتلا بيت المال ، وعاشر الخلق على أحسن خلق ، وعاملهم بأبسط يد . إلا أن لين جانبه ، وضعف قبضته على زمام الحكم ، وتوليته أقاربه من بنى أمية شئون الدولة ، واستفادهم المناصب اليهم ، واستغلالهم تلك القرابة ، فيما أتوه من أفعال ، اذ ركبوا نهابر مركبته ، وجاروا فجر عليه ، كل ذلك ، هيا الفرصة للمفرضين ، من أعداء الدين ، لاثارة الفتنة ، واشعال نارها بين المسلمين ، فقد سجلوا عليه أحداثا ، نجحوا من خلالها ، في تأليب بعض المسلمين عليه ، وذلك من نحو :

رده الحكم بن أمية الى المدينة ، بعد أن طرده منها النبى ، صلى الله عليه وسلم ، وبعد أن تشفع الى أبى بكر وعمر ، رضى الله عنهما ، أيام خلافتها ، فما أجابا الى ذلك ، ونفاه عمر من مقامه باليمن أربعين فرسخا .

ومنها نفيه لبا نذر الغفاري الى الريذة .

ومنها تزويجه مروان بن الحكم ابنته ، وتسليمه خمس غنائم افريقية له ، وقد بلغت مائتي ألف دينار .

ومنها ايواؤه عبد الله بن سعد بن أبي سرح ، بعد ان أهدر النبي عليه السلام دمه ، وتوليته مصر بأعمالها .

ومنها توليته عبد الله بن عامر البصرة ، حتى أحدث فيها ما أحدث .

وكان أمراء جنوده : معاوية بن أبي سفيان عامل الشام ، وسعد بن أبي وقاص عامل الكوفة ، وبعده الوليد بن عقبة ، وعبد الله بن عامر عامل البصرة ، وعبد الله بن سعد بن أبي الصرح عامل مصر ، وكلهم خذلوه ورفضوه ، حتى أتى قدره عليه ، وقتل مظلوما في داره ، وثارت الفتنة من الظلم الذي جرى عليه ، ولم تسكن بعد .

في عهد علي :

وبمقتل عثمان ، رضى الله عنه ، ببيع علي ، كرم الله وجهه ، بالخلافة ، وفي هذه ازدادت الخلافات عنفا وحدة ، فكانت موقعة الجمل ، بينه وبين السيدة عائشة ، رضى الله عنها ، وطلحة والزبير . وكانت موقعة صفين ، بينه وبين معاوية . ثم كان ما كان من أمر التحكيم ، وعلى اثر ذلك ظهرت الخوارج ، وقد وضعوا لهم عدة مبادئ ، خالفوا بها جمهور الأمة ، كقولهم أن مرتكب الكبيرة كافر ، وأنه مخذل في النار ، وأن الإمامة لا يشترط لها قرشي . . الى غير ذلك من مذاهبهم . ثم حدثت بدعة التشيع ، كرد فعل لموقف الخوارج ، ولهم كلام طويل في الإمامة ، وخلافات حولها ، يخرجنا تناولها عما توخيناها من الإيجاز والاختصار .

تعقيب :

ولكن هذه الخلافات التي ذكرناها من قبل ، كما نرى ، خلافات اجتهادية ، وقعت في نزوع الأحكام ، لا في أصول العقائد ، والفرض لها

اقامة مراسم الشرع ، وادامة مناهج الدين ، وحتى الخلافة حول الامامة ،
والتي يقول عنها الشهرستاني : « وأعظم خلاف بين الأمة ، خلاف الامامة ،
اذ ما سل سيف في الاسلام ، على قاعدة دينية ، مثل ما سل على الامامة في
كل زمان » (١) .

اقول : ان الخلاف حول الامامة ، هو الآخر ، لا يمس مسألة من مسائل
العقيدة ، اذ كما يقول ابن خلدون : « وقصارى امر الامامة ، انها قضية
مصلحية اجتماعية ، ولا تلحق بالعقائد ، ولذلك وجدناها لا تقع من المتكلمين ،
موقع الصدارة في ابحاثهم ، لكنهم يزيلون بها كتبهم » (٢) .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٨ . بهامش الفصل ١٠ .
(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٠٨ .

اختلافات حول العقيدة

كان المسلمون ورسول الله — صلى الله عليه وسلم — بين ظهرائهم ، لا يحتاجون الى نظر واعمال فكر في نصوص القرآن الكريم ، أو البحث فيها ، لفهم قضاياها ، أو استنباط الأحكام منها ، ما داموا يجدون لكل ما يعن لهم من أسئلة ، إجابة عليها من الرسول الكريم ، الذي لا ينطق عن الهوى . ومضى — صلى الله عليه وسلم — الى جوار ربه — عز وجل — والمسلمون يعتمدون في تقرير مسائل العقيدة على الكتاب والسنة الشريفة ، دون أن يلجأوا الى اعمال فكر ونظر ، وترتيب مقدمات ، وتركيب أقيسة ، مع حاجتهم لليهود والنصارى . ولكن ما كاد القرن الأول الهجرى ينقضى ، حتى وجدنا مسألتين ، من مسائل العقيدة الإسلامية ، تحتلان مكانا بارزا ، في مجالس العلم ، وبين أروقة العلماء ، ويكثر فيهما الجدل ، ويثار حولهما الخلاف ، وسرعان ما تعددت حولهما المذاهب ، فكان ذلك بمثابة النواة الأولى فيما سمي ، فيما بعد ، بعلم الكلام . وهاتان المسألتان هما : مسألة القدر ، ومسألة الصفات .

مسألة القدر :

اجمعت المصادر التي بين أيدينا ، على أن أول مسألة ، من مسائل العقيدة ، وقع فيها الخلاف بين علماء المسلمين ، هي مسألة القدر . فلقد ظهرت في آخر عهد الصحابة — رضوان الله عليهم — بدعة القول بالقدر ، على يد : معبد بن خالد الجهني ، وغيلان الدمشقي ، ويونس الاسواري ، حيث نفوا تقدير الله تعالى للأعمال ، وقالوا بعدم سبق علم الله بالاشياء قبل وجودها .

وقد تصدى لهم من بقى من الصحابة — رضوان الله عليهم — فتواصوا بتحسيناتهم ، وعدم مجالستهم ، وعدم زيارتهم ان مرضوا ، وترك الصلاة

عليهم اذا ماتوا . اخرج مسلم في صحيحه ، بسنده ، عن يحيى بن يعمر قال : « كان اول من قال بالقدر في البصرة ، معبد الجهني ، فانطلقت انا ، وحميد بن عبد الرحمن الحميري ، حاجين او معتمرين ، ققلنا : لو لقينا احداً من اصحاب الرسول — صلى الله عليه وسلم — فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر . فوفق لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخل المسجد ، فأكثفته انا وصاحبي ، احداً عن يمينه ، والآخر عن شماله ، فظننت ان صاحبي سيكل الكلام الى ، فقلت : ابا عبد الرحمن ، انه قد ظهر قبلنا ناس يقرؤون القرآن ، ويتفقرون العلم ، وذكر من شأنهم ، وانهم يزعمون ان لا قدر ، وان الامر انف . قال : فاذا لقيت اولئك ، فأخبرهم اني برىء منهم ، وانهم براء مني ، والذي يحلف به عبد الله بن عمر ، لو ان لاحدهم مثل احد ذهباً فأنفقه ، ما قبل الله منه ، حتى يؤمن بالقدر . ثم ذكر حديث جبريل ، عليه السلام ، وقد سئل فيه النبي — صلى الله عليه وسلم — عن الاسلام والايمان والاحسان ، فقال — صلى الله عليه وسلم — عن الايمان : « الايمان ان تؤمن بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسوله ، واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره » (١) .

وكرر فعل لبدعة القول بالقدر ، ظهرت بدعة القول بالجبر ، على يد جهم بن صفوان الترمذي ، الذي نفى مسئولية العبد عن فعله ، واضافه الى الرب تعالى ، فسوى بذلك الانسان بغيره من انواع الجمادات .

وكما تصدى السلف لأولئك ، تصدوا لهؤلاء ، فقد جاء في كتاب مفتاح السعادة : « ان رجلاً قال لابن عمر — رضى الله عنهما : ظهر في زماننا رجال يزنون ، ويسرقون ، ويشربون الخمر ، ويقتلون النفس التي حرم الله قتلها الا بالحق ، ثم يحتجون علينا ويقولون : كان ذلك في علم الله .

(١) مسلم : صحيح مسلم . ج ١ . كتاب الايمان . ص ١٥٠ .
« بتصرف » .

مفضّب ابن عمر وقال : سبحان الله تعالى ، كان ذلك في علم الله ، ولم يكن عليه يحملهم على المعاصي « (١) » .

مسألة الصفات :

والتي بجانب مسألة القدر ، كانت مسألة الصفات ، فلقد وصف الله نفسه في كتابه الكريم ، وعلى لسان نبيه — صلى الله عليه وسلم — بما يستحقه من نعوت الجلال ، وصفات الكمال ، فقد ورد في القرآن الكريم وصف الله تعالى بما يفيد تنزيهه عن مماثلته لخلقه ، ومثابته لهم أدنى مشابهة ، قال تعالى : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » .

(الشورى : ١١)

لكنه في الوقت نفسه ، قد جاء في القرآن الكريم ، وفي السنة النبوية الشريفة ، نصوص توهم مماثلته لخلقه في الذات ، مثل اثبات اليد ، والوجه ، والعين ، والقدم ، والأصبع — ومثابته لهم في الصفات — مثل اثبات النزول والمجيء والاستواء — مما كان مثار خلاف بين العلماء . ذلك « أن عددا من أئمة اليهود ، ورهبان النصارى ، أظهروا الإسلام في عهد الخلفاء الراشدين ، ثم أخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الأساطير ، بين من تروج عليهم ، ممن لم يتهذب بالعلم ، من أعراب الرواة ، وبسطاء مواليتهم ، فتلقفوها منهم ، وردوها لآخرين ، بسلامة باطن ، معتقدين ما في أخبارهم في جانب الله ، من التجسيم والتشبيه ، ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد في جاهليتهم ، وقد يرفعونها افتراء أو خطأ إلى الرسول — صلى الله عليه وسلم — فأخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف ، ويشيع شيوع الفاحشة « (٢) » .

(١) طائش كبرى زاده : مفتاح السعادة . ج ٢ ، ص ٣٢ .
(٢) محمد زاهد الكوثري : مقدمة تبين كذب المفتري ، ص ١٠ .

ومن ثم ، فقد « شذ لعصرهم — أعنى الصحابة — مبتدعة ، أتبعوا
ما تشابه من الآيات ، وتوغلوا فى التشبيه :

ففرق أشبهوا فى الذات : بأعتقادهم اليد ، والقدم ، والوجه ، ... الخ
عملا بظواهر نصوص وردت بذلك ، فوقعوا فى التجسيم الصريح ، ومخالفة
فى التنزيه ، ثم فروا من شناعة ذلك بقولهم : جسم لا كالأجسام .

وفريق ذهبوا الى التشبيه فى الصفات : كائبات الجهة ، والاستواء ،
والنزول ، والصوت ، والحرف ، وأمثال ذلك ، وآل قولهم الى التجسيم ،
فنزعوا مثل الأولين الى قولهم : صوت لا كالأصوات ، جهة لا كالجهات ، نزولا
لا كالنزول ، يعنون من الأجسام (١) .

لقد غالوا كل المغالاة ، اذ فسروا الله تعالى : ذاته وصفاته ، تفسيرا
ماديا بحتا ، لقد أسرف المشبهة على أنفسهم ، فأجازوا على الله الملامسة ،
والمصافحة ، والمزاورة .

وكرد فعل للقول بالتشبيه ، نشأت بدعة القول بنفى الصفات عن الله
تعالى ، على يد جهم بن صفوان ، « فعظمت الفتنة به ، فانه نفى أن يكون
الله تعالى صفة » (٢) ، « مثل الصفات التى يوصف بها المخلق ، ولذلك نفى
الكثير من الصفات الالهية ، التى نص عليها الكتاب والسنة ، وقال :
لا يجوز أن يوصف البارى — سبحانه وتعالى — بصفة يوصف بها خلقه ،
لان ذلك يقتضى تشبيهها ، فنفى كونه عالما ، واثبت كونه : قادرا ، فاعلا ،
خالقا ، رازقا ، لانه لا يوصف شيء من خلقه ، بالقدرة ، والفعل ،
والخلق » (٣) .

(١) ابن خلدون : المقدمة . ص ١٩٥ .

(٢) المقرئى : الخطط ، ج ٣ ، ص ٣٠٣ .

(٣) الشهرستانى : الملك والنجل بهامش الفيل ، ج ١ ، ص ١١٣ .

ولقد كان للسلف — رضوان الله عليهم — موقفهم من هؤلاء وأولئك ،
 فقد أثبتوا من غير ثبيل ، ونزهوا من غير تعطيل ، مفوضين العلم بجماعتي
 النصوص الموهمة للتشبيه ، الى الله تعالى ، معتقدين أن الله قد وصف نفسه ،
 بوصفه نبيه — صلى الله عليه وسلم — بالمعنى الذي اراده ، وعلى الوجه
 الذي قاله ، عملاً بقوله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات
 محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
 ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون
 في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الأبواب » .

(آل عمران : ١)

حيث وقفوا على قوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله » ، وجعلوا
 قوله تعالى : « والراسخون في العلم » كلاماً مستأنفاً .

مسألة مرتكب الكبيرة وظهور المعتزلة :

الى جانب مسألتى القدر والصفات ، اللتين اختلفت حولهما العلماء ،
 كانت مسألة مرتكب الكبيرة — بعد مقتل عثمان ، رضى الله عنه — قد أتت
 أكلها ، حيث اختلف العلماء في الحكم على مرتكبها : مؤمن هو ، أم كافر .

وحدث أن جاء رجل يوماً الى الحسن البصرى ، فى مجلسه ، يسأله
 عن رايه فى تلك المسألة ، « فقال : يا امام الدين : لقد ظهرت فى زماننا جماعة ،
 يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر ، يخرج به عن الملة ، وهم
 وعبيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم
 لا تضر مع الايمان ، بل العمل على مذهبهم ، ليس ركناً من الايمان ، ولا يضر
 مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة . فكيف
 تحكم لنا ذلك اعتقاداً ؟ . فتفكر الحسن فى ذلك ، وقبل أن يجيب ، قال واصل
 ابن عطاء : أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ، ولا كافر مطلق ،
 بل هو فى منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن ولا كافر . ثم قام وأعتزل الى أسطوانة ،
 (م ٣ — علم التوحيد)

من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ^(١) فقال الحسن : اعتزل عنا واصل . فسمى هو وأصحابه معتزلة ^(٢) وهو ، ومن جاء بعده من المعتزلة ، متابعين رأى معبد الجهنى ، فى القول بنفى القدر ، وإن خالفوه فى انكار سبق علم الله بالأشياء ، ووافقوا جهم ابن صفوان ، فى القول بنفى الصفات ، فنفوا صفات المعانى ، ولم يعقلوا صفة الكلام القائمة بالنفس ، فأداهم ذلك الى القول بخلق القرآن ، وهى بدعة صرح السلف بخلافها . وأستغلوا مشايعة خلفاء العصر العباسى الأول لهم ، فحملوا الناس على معتقدهم ، وأوذى كثير من السلف فى سبيل ذلك ، غير أنهم لم يكفوا عن مناهضة المعتزلة ولكن على قواعد اقناعية ، من أمثال عبد الله بن كلاب ، وأبو العباس القلانسى ، والحارث بن أسد المحاسبى ، وسمت المعتزلة كلامهم فى هذه المسألة ، باسم « علم الكلام » .

ومن هنا ، يمكن القول ، بأن مبدا شيوع « علم الكلام » كان بأيدى المعتزلة والقدرية ، فى حدود المائة الأولى من الهجرة ، لأن ظهور الاعتزال كان جهة واصل بن عطاء ، وكانت وفاته سنة ١٣١ هـ (٧٤٨ — ٧٤٩ م) وولادته فى سنة ٨٠ هـ (٦٩٩ م) ، فيصير زمن طلبه العلم ، وقدرته على الاجتهاد ، فى حدود المائة الأولى تقريبا ^(٣) .

(١) الشهرستانى : الملل والنحل . ج ١ ص ٧١ — ٧٢ . بهامش الفصل .

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ . ص ٣٧ .

أطوار علم الكلام

ظلت المعتزلة متربعة على عرش علم الكلام ، زهاء قرنين من الزمان ، ما بين المائتين الأولى والثالثة للهجرة ، وظل علم الكلام مصبوغا بالصبغة الاعتزالية ، في هذه الآونة .

لكن ما أن بدأ القرن الرابع الهجري ، حتى بدأ طور جديد ، من أطوار علم الكلام ، يتمثل في ظهور الإمام أبي الحسن الأشعري (٢٦٠ — ٣٢٤ هـ) ، الذي بدت عليه مخايل النجابة والذكاء ، منذ حداثة سنه ، فبرز أقرانه ، وتفوق على معاصريه . وقد تتلمذ الإمام الأشعري على يد أحد شيوخ المعتزلة البصرة ، وهو : محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، وتبحر في كتب المعتزلة ، وبرع فيها ، حتى أن أستاذه كان ينيبه عنه في محاوراة ومناظرة الخصوم ، ليفجهم ببليغ منطقته ، وقوة برهانه .

وقد أدى تعمق الإمام الأشعري في مذهب الاعتزال ، إلى معرفته بخباياه ، ومواطن الضعف فيه ، وحدث في يوم ما ، أنه « ناظر أستاذه الجبائي ، وسأله عن ثلاثة أخوة ماتوا : الأكبر منهم مؤمن بار تقى ، والأوسط كافر فاسق شقى ، والأصغر مات على الصغر لم يبلغ الحلم . فقال الجبائي : أما الزاهد ففى الدرجات ، وأما الكافر ففى الدركات ، بناء على أن ثواب المطيع ، وعقاب العاصي ، واجبان على الله تعالى عندهم — وأما الصغير فمن أهل السلامة ، لا يثاب ولا يعاقب . فقال الأشعري : ان طلب الصغير درجات أخيه الأكبر فى الجنة . فقال الجبائي : يقول الله تعالى : ان الدرجات ثمرة الطاعات .

قال الأشعري : فان قال الصغير : ليس منى النقص والتقصير ، فانك
ان أبقيتنى الى ان اكبر ، لأطعك ودخلت الجنة . قال الجبائي : يقول الباري
تعالى : قد كنت أعلم منك ، أنك لو بقيت لعصيت ، ودخلت العذاب الأليم ،
فى دركات الجحيم ، فان الأصلح لك ان تموت صغيرا .

فقال الأشعري : ان قال العاصي المقيم فى العذاب الأليم ، مناديا من
دركات النار ، وأطباق الجحيم ، يا اله العالمين ، يا ارحم الراحمين ، لم
راعت مصلحة أخى دونى ، وأنت تعلم ان الأصلح لى ان أموت صغيرا ،
ولا أصبر فى السعير أسيرا ، فماذا يقول الرب ؟ . فبهت الجبائي فى الحال ،
وانقطع عن الجدال « (١) » .

أدرك الأشعري تخطيط المعتزلة الفكرى ، واسرافهم فى التأويل العقلى ،
وكان الله تعالى قد هداه ، وشرح صدره ، لنصرة عقائد السلف وأهل السنة،
فأحتجب عن الناس فترة ، خرج عليهم بعدها ، معلنا نبذ عقيدة المعتزلة ،
واحياؤه عقيدة السلف ، موجهها أقسى سهام نقده الى المعتزلة .

جاء الأشعري بمنهج وسط ، فلا هو أهمل العقل ، ولا هو عطل النص ،
وانما رد للنص منزلته اللائقة به ، وجعل للعقل وظيفة هى : ادراك النص
وفهمه ، فنفى مشابهة الله تعالى لخلقه ، وأثبت صفات المعانى ، بما فى ذلك
صفاتا السمع والبصر ، كما أثبت الكلام النفسى لله عز وجل ، فانهارت بذلك
عقيدة خلق القرآن .

وقد شاء الله تعالى ، ان يكتب لمذهب أهل السنة ، الذيوع والانتشار ،
فخلف الامام الأشعري تلامذة أمناء على المذهب ، أوفياء لنصرته ، من أمثال :
ابن مجاهد ، والقاضى المالكى أبى بكر البقلانى ، الذى تصدر امامة أهل
السنة ، فوضع المقدمات العقلية ، التى تتوقف عليها الأدلة ، من نحو :
إثبات ان العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين ، وغير ذلك ، وجعل

هذه القواعد ، تبعاً للعقائد الإيمانية ، في وجوب اعتقادها ، لتوقف تلك العقائد عليها .

ثم جاء بعد ذلك ، امام الحرمين الجويني ، الذي اتخذ الناس اماماً ، للذب عن عقائدهم ، فنافح بالمناظرة عن عقيدة أهل السنة .

ثم طالع المتكلمون كتب المنطق ، وانتشرت بينهم ، وعلموا أنه معيار للأدلة ، يتعرف بواسطته على صحتها من فاسدها ، فتنظروا من جديد الى المقدمات التي وضعها المتقدمون ، وخالفوا الكثير منها ، فلم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله ، لأن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول ، وسميت هذه الطريقة **بطريقة المتأخرين** ، لباينتها الطريقة السابقة ، التي سُميت **طريقة المتقدمين** . وكان على رأس هؤلاء الامام الغزالي ، وابن الخطيب ، وجماعة قفوا اثرهم . ثم توغل المتأخرون من بعدهم ، في كتب الفلسفة ، والتبس عليهم الأمر ، فحسبوا أن الموضوع واحد في العلمين ، ومزجوا علم الكلام بالفلسفة ، وقد ظهر ذلك واضحاً في مؤلفات البيضاوي ، والايجي ، والتفتازاني ، وغيرهم (١) .

أعقب ذلك العصر ، عصر آخر ، لم يصف فيه المتكلمون جديد الى هذا الفن ، بل كان كل همهم مطالعة كتب السابقين ، والنظر فيها ، يختصرونها ، فيما يسمى **بالمقرون** ، نظماً أو نثراً ، ثم يعودون الى شرحها ، ويأتى بعدهم ، من يعلق على شروحاتهم تلك ، وهكذا دواليك ، مما جعلنا نحكم على هذا العصر ، أنه عصر اخص خصائصه الضعف والقصور ، كما قيسه الامام محمد عبده ، اذ يقول : « لم يعد بين الناظرين في كتب السابقين ، الا تحاور

(١) ابن خلدون : المقدمة . ص ص ٤٠٨ — ٤٠٩ . د . محمد خليل هراس : مناهج علم الكلام . ص ٢ ، ٣ . الشهرستاني : الملل والنحل : ج ١ ، ص ص ٤٠ — ٤١ . بهامش الفصل : في بيان الفرق بين

في الألفاظ ، أو تناظر في الأساليب ، وعلى أن ذلك في قليل من الكتب ، اختارها الضعف ، وفضلها القصور « (١) .

وقف علماء الكلام عند هذا الحد ، وكأنهم قد أخذوا ميثاقهم ، على العقل البشري ، ألا يفتن رأيا ، أو يبدع مذهبا ، يحتاج الى دراسة نقدية تحليلية ، غير الذي نقده المتكلمون ، وتصدوا له من قبل ، مما جعل الساحة ، تخلو عن فكر إسلامي خلاق مجدد ، يستطيع مواجهة المذاهب والتيارات الفكرية الحديثة ، والمعاصرة ، التي تزخر بها مختلف ميادين الفكر البشري .

لقد انكب أوائل المتكلمين على الفلسفة اليونانية ، والفلسفات الأخرى ، حين رأوها تغزو البيئة الإسلامية ، دراسة ، وفهما ، وهضبا ، وتذوقا ، مما مكنهم من مهاجمتها بعنف ، وهي مهاجمة انتهت بهدمها ، مما جعلها تولى وجهها ، من المشرق العربي ، شطر مغربه ، ثم لم تلبث أن غربت شمسها ، وافل نجمها ، الى غير بزوغ .

تعقيب :

ان على متكلمي المسلمين ، في هذا العصر ، عبئا كبيرا ، وواجبا خطيرا ، هو أن يستوعبوا كل فكر ، أنتجه وينتجه العقل البشري ، ويتناولوه بالدراسة الهادفة الواعية ، ويتخيروا له من المناهج ، ما يناسب الرد عليه ، ولن يجدوا في سبيل ذلك عناء كبيرا ، ففي كتاب الله ، وسنة رسوله ، صلى الله عليه وسلم — ينبوع العقيدة الإسلامية — والأدلة العقلية ، المستوحاة منهما ، ما يصلح للرد على شبه المبطلين ، وزخرفة المزخرفين ، ولكن لأولى الأبواب ، وإذا كانت امتنا الإسلامية ، تسعى جاهدة نحو الأخذ بتكنولوجيا العصر ، فإنه يجب علينا — نحن متكلمي العصر — أن نسعى للأخذ بتكنولوجيا الفكر ، انصح التعبير .

ولعل مما يوحى بالأمل ، أن نجد نخبة من علمائنا ومفكرينا ، تنبهوا لذلك ،
تفانقضوا على المذاهب الفاسدة الهدامة ، في جسارة تتسم بالمنهجية
والموضوعية ، ولكن الطريق طويل وشاق ، يتطلب المزيد من الجهود ، حتى
نصل الماضي بالحاضر ، فيكون المستقبل للدين الحق ، تسوده كلمة الله ،
وكلمة الله هي العليا ، والله عزيز حكيم .

ثالثا — تعريفاته :

تعريف العلم

يحسن بنا قبل أن نعرف علم الكلام ، أن نعرف العلم بصفة عامة .
فنقول : اختلف العلماء في تعريفهم للعلم :

— فقال الراغب انه : « ادراك الشيء بحقيقته » (١) .

— وقال شيخ الاسلام انه : « ادراك الشيء على ما هو به » (١) .

ومؤدى التعريفين واحد ، ومن ثم ، اعترض عليهما من جهتين : (٢)

الأولى : انه لا يشمل علم المستحيل ، لأنه ليس شيئا باتفاق ، بعكس
المعدوم الممكن ، فانه يمكن القول بأنه شيء . ويمكن ان يجاب عن ذلك بأن
المستحيل شيء في اللغة .

الثانية : انه لا يمنع من دخول الظن فيه ، لأنه ادراك ، وان كان غير
جازم ، ولذلك لا يسمى علما ، بل ان الادراك الجازم لا يسمى علما ، الا اذا
كان لوجب من ضرورة او دليل ، اى الا اذا كان ضروريا أو نظريا ، وهما
قسمي العلم .

— ويطلق العلم حقيقة عرفية على : القواعد المدونة ، وعلى : الملكة

التي يقتدر بها على ادراكات جزئية (٣) .

(١) عبد السلام : اتحاف المرید ، ص ٢٢ .

(٢) محمد الأمير : حاشية الأمير على الجوهرة ، ص ٢٢ .

(٣) عبد السلام : اتحاف المرید ، ص ٢٣ .

والمراد (بالملكة) هنا : الهيئة الراسخة في النفس ، فكأنها قسم ملكها صاحبها .

والمراد (بالادراكات الجزئية) : أما أن يكون ادراكات مدركات جزئية : فيكون الوصف بالجزئية للمدركات ، لأن الادراكات لا تكون الا كلية .

وأما أن تكون العبارة على لفظها : لأنه لا مانع من اتصاف الادراكات بكونها جزئية ، لأن ادراك الجزئي هو أيضا جزئي .

وقد اعترض على هذا ، بأنه لا ينطبق على ادراك الكلى ، الذى يأتى بعد الملكة ، لأن ادراك الكلى ، كلى .

واجيب عن ذلك بأن الادراك الحاصل للشخص ، هو ادراك جزئي ، لا يقبل الاشتراك ، سواء تعلق بمدرك كلى ، أو تعلق بمدرك جزئي .

— وقال القاضى الباقلانى أن : « العلم معرفة المعلوم » .

وهو تعريف يؤخذ عليه بأنه اخذ المشتق — وهو المعلوم — فى تعريف ما منه الاشتقاق — وهو العلم — وهو دور باطل ، لتوقف فهم كل منهما على الآخر .

ويمكن أن يجاب عن ذلك ، بأن المراد من المعلوم ، ذات الشيء المدرك ، لا اخذ المشتق فى تعريف ما منه الاشتقاق ، وهى اجابة متهافئة لا تقوى على الرد (١) .

وهكذا يتبين لنا من التعاريف السابقة ، أنه لم يسلم واحد منها من الاعتراض ، مما جعلنا نبحت عن تعريف آخر يكون أولى من ذلك كله ، ولعله هو أن :

(١) محمد الأمير : حاشية الأمير . ص ٢٢ — ٢٣ ، وعبد السلام :

اتحاف المرید . ص ٢٢ — ٢٣ .

— « العلم صفة يتجلى بها المذكور ، إن قامت هي به ويتكشف بها »

انكشافا تاما ، لا يحتمل النقيض » (١)

ويلاحظ أن (المذكور) هنا ، يشمل المفرد والمركب ، والكلّي والجزئي ، والمعنى والمحسوس ، كما يشمل الوجود والمعدوم ، الممكن والمستحيل ، فإن له صورة تحصل في العقل ، ولذلك يحكم عليه .

أما (الانكشاف التام) : فيشمل التصور والتصديق ، وهما قسمي العلم .

على أن بعض العلماء ، كالجويني امام الحرمين ، والغزالي ، والرازي ، يرون أن العلم لا يحد ولا يعرف ، أما لأنه ضروري ، وأما لعسر تحديده على الوجه الحقيقي ، بعبارة جامعة للجنس والفصل ، فإن ذلك متعسر في أكثر الإدراكات ، فكيف في الإدراكات ؟ ، وإنما يبين معناه بالتقسيم والمثال .

فالتقسيم : يميزه عما يلتبس به من سائر الاعتقادات ، فيمتاز عن الظن والشك والوهم ، بالجزم . وعن الجهل ، بالمطابقة . وعن الاعتقاد المقلد ، بتغيره بتغير متعلقه ، لأنه الانكشاف التام ، وهو لا يتحقق إلا بذلك ، فإن اعتقاد المقلد قد يبقى مع تغير متعلقه ، بخلاف العلم فإنه يتغير بتغير متعلقه .

وبالمثال : يتبين معناه ، بأن يقال : ادراك البصيرة كادراك البصر ، فكما أنه لا معنى للابصار ، إلا انطباع صورة المبصر ، أي مثاله ، في القوة الباصرة ، كانطباع الصورة في المرآة ، كذلك العقل بمنزلة المرآة ، تنطبع فيه صورة المعقولات — أي حقائقها وماهياتها — على ما هي عليه . والعلم عبارة عن أخذ العقل ، صورة المعقولات في نفسه ، وانطباعها فيه .

فالتقسيم يزيل مظان الاشتباه ، والمثال يبين ماهيته ، وهذا الكلام يفيد عسر التحديد بالحد الحقيقي (١) .

والآن فننتقل إلى ما نحن بصدد من تعريفات علم الكلام .

(١) د. محمد الحسيني الطحطاوي : التحقيق التام في علم الكلام .

تعريفات علم الكلام

عرفت علم الكلام بجملة تعريفات ، منها ما هو بحسب موضوعه ، ومنها ما هو باعتبار غايته وثمرته .

تعريفه بحسب موضوعه :

فمن تعريفاته بحسب الموضوع ، ما عرفه به سعد الدين التفتازانى بقوله انه : « العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية » .

وعرفه الامام محمد عبده بقوله : « علم يبحث فيه عن وجود الله ، وما يجب أن يثبت له من صفات ، وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن ينفي عنه ، وعن الرسل ، لإثبات رسالتهم ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب اليهم ، وما يمتنع أن يلحق بهم » (١) .

ويلاحظ أن مثل هذه التعريفات ، شأنها شأن التعريفات في مختلف العلوم ، التي تكون بالموضوع ، تعد غالبا من قبل التعريف بالحد ، خاصة اذا كانت هذه التعريفات بالذاتيات المعتبرة عند علماء الكلام ، حيث تنصب على الوحدة الذاتية للعلم ، التي هي موضوعه (٢) .

تعريفه بحسب غايته :

من التعريفات التي لوحظ فيها غايته وثمرته ، ما ذكره الايجي بقوله : « الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية ، بايراد الحجج ، ونفع الشبهة » .

والمراد (بالعقائد) : ما يقصد به نفس الاعتقاد ، دون العمل .

(١) الامام / محمد عبده : رسالة التوحيد . على شرح الجوهرة . ص ٧ . بتصرف .

(٢) محمد الأمير : حاشية الأمير . ص ٢٥ . بتصرف . و.د. حسن محرم الجويني : تعليقات .

(١) وبالدينية : المنسوبة الى دين محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فان
الخصم ، وان خطأناه ، لا نخرجه من علماء الكلام « (١) .

كذلك من هذه التعريفات ، ما ذكره ابن خلدون اذ يقول : « انه علم
يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية ، بادلته العقلية ، والرد على شبه
المتدعة ، المنحرفين عن اعتقادات مذاهب السلف ، واهل السنة « (٢) .

ويلاحظ ان مثل هذين التعريفين ، شأنهما شأن التعريفات في سائر
العلوم ، التي تكون بالغايات ، تعد من قبيل التعريف بالرسم ، لانها تعريفات
بالخاصة ، والخاصة من العرضيات (٣) .

وايما يكون الأمر ، فانه يمكن ان نستخلص من هذه التعريفات المتعددة —
سواء ما كان بحسب الموضوع ، أو بحسب الثمرة — ان علم الكلام يتضمن
بيانا للعقائد الدينية ، وتأييدا لها بالبراهين العقلية .

رابعا — موضوعه :

وكما اختلف علماء الكلام في تعريف علم الكلام ، اختلفوا أيضا في تحديد
موضوعه :

— فذهب المتأخرون الى ان موضوعه هو : **المعلوم من حيث العقائد
الدينية ، ووسائلها** .

ومعنى ذلك ان علم الكلام ، طائفة من المسائل ، موضوعها المعلوم ،
الذي يشمل الموجود .

— قديما كان أو محدثا — والمعدوم — ممكنا كان أو مستحيلا —
ومحمولها العقائد الدينية .

(١) الايجي : المواقف . ص ٧ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة . ص ٣٠٤ .

(٣) د. حسن محرم الجويني : تعليقات على شرح الجوهرة . ص

٧ — ٨ . بتصريف .

— مثل الله عالم وقادر — ووسائلها — مثل قولنا : العالم متغير ، وكل متغير حادث ، فالعالم حادث .

— وقيل موضوعه : ذات الله وحده ، او مع ذات الممكنات ، من حيث استنادها اليه . لما أنه يبحث عن ذلك .

— وقيل أيضا أن موضوعه هو : الوجود من حيث هو .

ولما كان هذا الموضوع موضوع الفلسفة الالهية ، فقد فرقوا بينهما ، بأن البحث في علم الكلام يكون على قانون الاسلام ، والفلسفة فيكون البحث فيها على قانون العقل ، ولذلك جاءت معظم آراء الفلاسفة متناقضة مع ما قرره الدين ، مثل اعتقاد الفيلسوف : قدم العالم ، وأن الله تعالى يعلم الكلّيات ، دون الجزئيات . . . الخ ، مما يتصادم وقواعد الدين .

خامسا — الفرق بين علم الكلام والفلسفة الالهية :

اضافة الى ما تقدم ، من أن البحث في علم الكلام يقوم على قانون الاسلام ، وفي الفلسفة الالهية يقوم على العقل ، نقول زيادة في الفرق بينهما ، أن : المتكلم يعمد الى العقائد الدينية ، ويستقيها من الكتاب الكريم والسنة والشريعة ، ويؤمن بها ، ثم يأخذ في الاستدلال من العقل عليها ، فاذا حدث واخفق في الاستدلال على احدى عقائده ، لم يتزعزع ايمانه ، وانما ظل راسخا كما هو ، بينما الفيلسوف يطرح ما جاء به الدين جانبا ، وينظر بعقله هو ، فما توصل اليه آمن به ، وان جاء مخالفا لما جاء به الدين ، ولذلك جاءت معظم آراء الفلاسفة ، مصادمة للعقائد الدينية ، مثل قولهم : باستحالة صدور الكثرة عن الواحد ، وأن الله تعالى ليس فاعلا بالاختيار ، بل هو فاعل بالايجاب . . . الى غير ذلك من مذاهبهم .

وبالجملة ، فان المتكلم يعتقد أولا ، ثم يستدل ، بينما الفيلسوف يستدل أولا ، ثم يعتقد .

والحق أن منهج المتكلم أسلم ، وأكثر أطمئنانا ، فإن الفكر والتظن العقلى غير مأمون النتائج ، فكثيرا ما ينحرف العقل عن جادة الصواب ، فينتج وقوع خطأ في المقدمات التي يستعملها الفيلسوف في براهينه ، فإذا توصل لنتيجة استيقن بها ، واطمأن إليها ، وحسب أنها الحق — وقد لا تكون كذلك — اذ ربما يكون قد أخطأ في إحدى مقدماته ، دون أن يدرك الخطأ .

أما المتكلم فإنه يعرف الحق مقدما من جهة الشرع ، ويعمل فكره في جميع المقدمات ، المؤدية إلى ذلك ، فإذا وصل إلى الحق نفسه ، بنظرة واستدلاله ، ازداد يقينا به ، واطمئنانا إليه ، والا أنهم عقله وطرق تفكيره بالخطأ والقصور ، فيعاود النظر والبحث ، مرة بعد أخرى ، حتى يصل إلى الحق الذي علمه أولا من جهة الشرع .

وفي هذا الصدد ، يقول التفتازانى : « أعلم أن للإنسان قوة نظرية ، كما لها معرفة الحقائق كما هي ، وعملية ، كما لها القيام بالأمور على ما ينبغي تحصيلها بسعادة الدارين . وتطابقت الملة والفلسفة ، على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين ، وتسهيل طريقة الوصول إلى الغايتين ، إلا أن نظر العقل يتبع في الملة هداه ، وفي الفلسفة هواه » (١) .

سائسا : أهميته :

إذا أتبع في علم الكلام المنهج السليم ، وهو الذى يقوم على احترام النصوص ، وجعلها هى الأساس ، مع أعمال العقل فى فهمها ، وإدراك وجوه الدلالة فيها ، وحسن تقريرها ، ونفى التعارض بينها ، واعتقاد أنه لا يوجد تعارض أصلا بين النص والعقل ، فإنه يؤدي بنا إلى أشرف غاية وهى : **تحصيل العقائد الإيمانية الصحيحة** ، فينتقل بنا من حماة الشك والتقليد ،

(١) سعد الدين التفتازانى : المقاصد ، ج ١ ، ص ٤٠١ .

الى العلم الصحيح ، والمعرفة الهادية ، كما يكون سببا في **ارشاد الفير**
واقناعه ، **بايضاح الدليل** ، **والزام المعائد وافحامه** ، **باقامة الحجة عليه** .
ولا شك ان صحة العقيدة وسلامتها ، هي الأصل الذى تتبنى عليه فروع
الشريعة واحكامها .

فهذا العلم هو المقرر للعقيدة الصحيحة ، والذاب عن بيضتها ، باقامة
الحجج ، وازاحة الشبه التى يروجها اعداء الاسلام ، قديما وحديثا . وفى
الوقت نفسه ، يزداد ايمان المرء رسوخا ويقينا . وبالجمله ، فانه يؤدى الى
اجل غاية ، وأشرف غرض ، وهو تحصيل السعادة فى الدارين : الدنيا
والآخرة .

سابعاً — أسماؤه والعلل الكامنة وراءها :

لهذا الفن أسماء كثيرة :

أشهرها « **علم التوحيد** » ، وسمى بذلك لأن معرفة الوجدانية ، تعد
من أشرف مقاصده ، وأسمى مباحثه .

— ومن أسمائه أيضا : « **علم أصول الدين** » ، وسمى بذلك لأنه يبحث
فى العقائد ، التى هى أصل ، وما عداها من أمور الدين ، فرع عنها ، وتابع
لها . وباسمه هذا ، سميت احدى كليات جامعة الأزهر الشريف ، « **كلية
أصول الدين** » .

— وقد سماه أبو حنيفة باسم « **الفقه الأكبر** » ، وسمى العلم بالأحكام
الشرعية العملية باسم « **الفقه الأصغر** » .

— ومن بين أسمائه أيضا : « **علم الكلام** » ، ويذكر الباحثون أكثر من
سبب لتسميته بذلك الاسم .

اما لأن مسألة كلام الله تعالى ، هو أشهر ما وقع فيه الخلاف .

أو لأن الاشتغال بهذا العلم يورث قدرة على الكلام ، في تحقيق عقائد الدين ، كالمنطق في العلوم الفلسفية .

أو لأنه يشتمل على الجدل والمناظرات في العقائد ، والرد على الخصوم .

أو لأن أبوابه عنونت أولا بعبارة : « الكلام في كذا » (١) .

ويبدو لي أن اسمه هذا ، مأخوذ من الكلام ضد السكوت ، لأن المتكلمين تكلموا في مسائل سكت عنها الصحابة — رضوان الله عليهم أجمعين .

(١) الأيجي : المواقف . ص ٨ — ٩ .

الشيخ / مصطفى عبيد الرازي : تمهيد في تاريخ الفلسفة . ص

الفصل الثاني

في علم التوحيد بين أنصاره وخصومه

ومع أن علم التوحيد قام يدافع عن العقيدة الإسلامية ، ويذود عن حياضها ، في وجه التيارات الفكرية الهدامة ، والشبه التي أثرت ضد الإسلام ، من الداخل والخارج . فقد اختلف العلماء حول تعلم هذا العلم ، واشتغال به ، ففريق حرمه ، وفريق أوجبه . وفيما يلي عرض لوجهة نظر كل من الفريقين :

أولا - خصومه وأبنتهم :

ذهب الفقهاء وأهل الحديث من السلف - رضوان الله عليهم أجمعين - إلى تحريم علم الكلام ، وضم المشتغلين به ، واعتباره بدعة ، من أمحسن الكبائر وأغلظها ، وأنه خير للإنسان أن يلقي ربه - فيما عدا الشرك به - بكثير من الذنوب والمعاصي ، من أن يلقاه بشيء من علم الكلام . يصور ذلك النصوص التالية المروية عنهم :

« قال ابن عبد الأعلى - رحمه الله : سمعت الشافعي - رضي الله

عنه - يوم ناظر حفص الفرد - وكان من متكلمي المعتزلة - يقول : لأن يلقي الله عز وجل العبد بكل ذنب ، ما خلا الشرك بالله ، خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام ، ولقد سمعت من حفص كلاما ، لا أقدر أن أحكيه . وقال أيضا : قد أطلعت من أهل الكلام على شيء ، ما ظننته قط ، ولأن يبطل العبد بكل ما نهى عنه ، ما عدا الشرك ، خير له من أن ينظر في الكلام . »

وحكى الكرابيسي أن الشافعي - رضي الله عنه - سئل عن شيء من

الكلام ، فغضب وقال : سل عن هذا حفصا الفرد وأصحابه ، أخزاهم الله .

(م - ٤ - علم التوحيد)

ولما مرض الشافعى — رضى الله عنه — دخل عليه حفص الفرد ، فقال له : من أنا ، فقال : حفص الفرد ، لا حفظك الله ، ولا رعاك ، حتى تتوب مما أنت فيه . وقال أيضا : لو علم الناس ما فى الكلام من أهواء ، لفروا منه ، فرارهم من الأسد . وقال أيضا : اذا سمعت الرجل يقول : الاسم هو المسمى أو غير المسمى ، فأشهد بأنه من أهل الكلام ، ولا دين له .

قال الزعفرانى ، قال الشافعى : حكمى فى اصحاب الكلام ، أن يضربوا بالجريد ، ويطاف بهم فى القبائل والعشائر ، ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، وأخذ الكلام .

وقال احمد بن حنبل : لا يفلح صاحب الكلام أبدا ، ولا تكاد ترى أحدا نظر فى الكلام ، الا وفى قلبه دغل . وبالف فى ذمه ، حتى هجر الحارث المحاسبى ، مع زهده وورعه — بسبب تصنيفه كتابا فى الرد على المبتدعة — وقال له : ويحك ، الست تحكى بدعتهم أولا ، ثم ترد عليهم ، الست تحال الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة ، والتفكر فى تلك الشبهات ، فيدعوهم ذلك الى الرأى والبحث . وقال أحمد — يرحمه الله — أيضا : علماء الكلام زنادقة .

وقال مالك — رحمه الله : أرايت ان جاءه من هو أجدل منه ، أيدع دينه كل يوم لدين جديد . يعنى أن أقوال المتجادلين تتفاوت . وقال مالك — رحمه الله — أيضا : لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء . فقال بعض أصحابه فى تأويله : أنه أراد بأهل الأهواء ، أهل الكلام ، على أى مذهب كانوا .

وقال أبو يوسف : من طلب العلم بالكلام تزندق .

وقال الحسن : لا تجادلوا أهل الأهواء ، ولا تجالسوهم ، ولا تسمعوا

منهم « (١) .

وقد بنوا كلامهم على أنه : « ما سكت عنه الصحابة ، مع أنهم أعرافاً بالحقائق ، وأفصح بترتيب اللفاظ ، من غيرهم ، إلا لعلمهم بما يتولد منه من الشر ، ولذلك ، قال النبي — صلى الله عليه وسلم : « هلك المتنطعون ، هلك المتنطعون » ، أى المتعمقون فى البحث والاستقصاء . واحتج أصحاب هذا الراى — أيضاً — بأن ذلك لو كان من الدين ، لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ويعلم طريقه ، ويثنى عليه ، وعلى أربابه ، فقد علمهم الاستنجاء ، وندبهم الى علم الفرائض ، واثنى عليهم ، ونهاهم عن الكلام فى القدر ، وقال : « أمسكوا عن القدر » ، وعلى هذا ، استمر الصحابة — رضى الله عنهم — فالزيادة على الأستاذ طغيان وظلم ، وهم الأستاذون والقديوة ، ونحن الاتباع والتلامذة » (١) .

تعقيب :

بيد أننا ، اذا لاحظنا أن هؤلاء ، قد عاشوا ما بين المائة الاولى ، والمائة الثالثة للهجرة ، وعدنا بالذاكرة الى ما كان عليه علم الكلام ، فى تلك الفترة ، حيث كان مصبوغا بالصبغة الاعتزالية ، أمكننا القول بأنهم كانوا محقين فيما ذهبوا اليه ، لما كان عليه المعتزلة من غلو فى التعطيل ، وإسراف فى التأويل ، وهو شطط عقلى ، باعد بينهم ، وبين المنهج الإسلامى الصحيح ، ولو أن أرباب هذا الراى ، أمتد بهم العمر ، أو قدر لهم ، أن يعيشوا فى القرن الرابع الهجرى ، وشاهدوا ما صار اليه علم الكلام ، على يدى الامامين : الأشعرى ، والمائزىدى ، حيث استعاد النص سلطانه ، وطوع العقل لخدمته ، بوصفه آلة ، مهمتها الدراك وفهم ما أتى به الشارع الحكيم ، لو أن شيئاً من ذلك قد حدث ، ربما تغيرت نظرتهم ، ولراينا لهم رأياً جديداً فى موقفهم من ذلك العلم ، غير الذى قرروه .

وأما يكون الأمر ، فقد استمر التيار المعادي لعلم الكلام ، والمناهض له ، جيلا بعد جيل ، حتى عصرنا الحاضر ، ولعل أهم ما اعتمد عليه ، أصحاب هذا التيار ، أنه لا يكاد الباحث يطالع كتب هذا الفن ، ويقع نظره على مسألة ، من مسائل العقيدة الإسلامية ، أو ما اعتبره المتكلمون مدخلا لتلك العقائد ، حتى يجد نفسه أمام حشد من الآراء حولها . ولأصحاب كل رأى من تلك الآراء ، أدلة يؤيدون بها ما آرتؤه ، وأخرى يردون بها على مخالفينهم . وتلك ظاهرة شائعة في علم الكلام ، بتقسامه الثلاثة : الالهيات ، والنبوات ، والسمعيات .

خذ مثلا من قسم **الالهيات** ، مسألة : « **اثبات صفات المعاني لله** » عز وجل . فبينما أهل السنة يقررون أن الباري — تعالى — عالم بعلم ، قادر بقدر ، مريد بإرادة ، حي بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، نجد المعتزلة ينفونها عنه تعالى ، وحتى الإرادة التي أثبتوها لله تعالى ، جاءت أولا إرادة ناقصة ، حيث قصروها على إرادة الخير ، وزعموا أنه تعالى لا يريد الشر ، لأن الشر قبيح ، والله منزّه عن القبايح ، ومن ثم ، يكون كل ما حدث في الكون من شرور ومعاصي ، غير واقع بمشيئة الله تعالى ، وخارج عن إرادته تعالى .

وتلك مسألة أخرى ، من قسم الالهيات — أيضا — هي مسألة : « **رؤية الله تعالى بالأبصار** » ، فبينما يقرر أهل السنة أن رؤيته تعالى بالأبصار ، من الممكنات العقلية ، وأن النصوص القطعية شاهدة بوقوعها للمؤمنين في الآخرة ، نجد المعتزلة تقول باستحالة رؤيته تعالى بالأبصار ، لما يلزم عليها من الجهة والانحصار وغير ذلك ، مما يستحيل عليه تعالى ، ويعمدون الى ما استدل به أهل السنة من نصوص ، فيأولون بعضها ، ويردون البعض الآخر ، بحجة أنها أخبار آحاد لا تفيد الا الظن في العمليات ، فكيف بها في باب الاعتقاد .

فإذا جئنا إلى قسم النبوات ، وجدنا ظاهرة تعدد الآراء مستمرة ، خذ مثلا مسألة ((الحكم على النبوة)) ، فبينما نرى أهل السنة يجعلونها من جملة الممكنات ، مبينين أن ما يترتب عليها من حكم ومصالح ، جائز الوقوع ، بطريقة أخرى ، غير بعثة الأنبياء ، وإرسال الرسل ، وذلك فيما لو شاء الله وأراد ، نجد أن المعتزلة يجعلونها من الواجبات على الله تعالى ، زاعمين أن ما فيها من حكم ومصالح للعباد لا يؤدي بدونها .

وليس قسم السمعيات ، بأحسن حظا من سابقيه ، الإلهيات والنبوات ، خذ مثلا مسألة ((البعث)) ، تجد الخلاف فيها يبلغ أشده ، فهل ذلك البعث يكون إعادة للمعدوم ، أم جمعا للمتفرق ؟ .

وإذا كان إعادة للمعدوم ، فهل يعاد المعدوم بعينه ، أم بمثله ؟ .
وان كان جمعا لما تفرق ، فهل هو جمع لسائر أجزاء البدن ، أم للأجزاء الأصلية فقط ؟ ... إلى غير ذلك مما هو شائع في مباحث ذلك العلم .

بيد أنه يمكن القول ، بأن ما نراه من هذه الآراء المتعددة ، وخلافات بين المدارس الكلامية — مثل ما نراه بين مدرستي أهل السنة والمعتزلة — لا يمس جوهر العقيدة ، إذا الكل يروم تقزیه الله تعالى ، ووصفه بما يناسبه من صفات الكمال ، وتنعوت الجلال ، قال تعالى : « هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون » ، هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى ينبغ له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم . (الحشر : ٢٣ — ٢٤)

ثانياً — أنصاره وأبنتهم :

وعلى العكس مما ذهب إليه الفريق السابق ، يرى الفريق الثاني ، أن ((تعلم هذا العلم وتعليمه واجب)) وأن الشارع هو الذي أوجبه ، ويحتجون لذلك بقوله تعالى : « فاعلم انه لا اله الا الله » . . . (محمد : ١٩)

اذ الامر للوجوب ، والعلم لا يكون الا عن دليل ، فطلب العقائد بأدلتها —
الذى هو موضوع علم الكلام — يكون امرا واجبا .

كما احتجوا ايضا ، بأن المحذور من هذا العلم ، لا يخلو اما ان يكون :
الفاظه ، أو معناه ، أو ما يفضى اليه .

فان كان المحذور الفاظه : من نحو الجوهر والعرض ... وما الى
ذلك ، قلنا : انها اصطلاحات ، ولا مشاحة في الاصلاح ، شأنه في ذلك ، شأن
العلوم والمصطلحات الحديثة ، التى جدت على ساحة الفكر الاسلامى ، بعد
وفاته — صلى الله عليه وسلم — وانقضاء عصر الصحابة من بعده — رضوان
الله عليهم .

وان كان المحذور معناه : فنحن لا نعنى به ، الا معرفة الدليل على
حدوث العالم ، ووجدانية الخالق — عز وجل — وصفاته ، كما جاء فى الشرع ،
فمن أين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل ؟ .

وان كان المحذور ما يفضى اليه : من نحو التشعب ، والتعصب ،
والعداوة ، والبغضاء ، قلنا : ان ذلك ، وان كان حراما ، ويجب الاحتراز
عنه ، الا انه ليس خاصا بهذا العلم ، فالكبر ، والعجب ، والرياء ، وطلب
الرياسة ، قد يؤدى اليها الاشتغال بعلم الحديث ، والتفسير ، والفقه ،
والاشتغال بسائر العلوم الأخرى ، من نحو الطب ، والهندسة ، وهو ايضا
محرم ، يجب الاحتراز عنه ، ولكن هذا لا يمنع من تعلم هذه العلوم السابقة ،
لمجرد افضاءها الى تلك المحرمات .

كما احتج أصحاب هذا الراى ايضا ، بما ورد فى القرآن الكريم ، من
م حاجة الرسل لأقوامهم — كقوله تعالى — حكاية عن قوم سيدنا نوح :
« قالوا : يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا » . (هود : ٣٢)

وقوله تعالى : فى شأن ابراهيم عليه السلام : « وتلك حجتنا آتيناهم
ابراهيم على قومه ... » .

(الانعام : ٨٣)

وعلى الجملة ، فالقرآن الكريم ، من أوله الى آخره ، بحاجة مع الكفار .

هذا وقد ثبت أن الصحابة — رضوان الله عليهم — « كانوا يحتاجون المشركين ، ويجادلون مخالفينهم . روى أن الامام على ، بعث ابن عباس — رضى الله عنهما — الى الخوارج ، فكلهم فقال : ما تنعون على امامكم ؟ » قالوا : قاتل ، ولم يسب ، ولم يغنم . فقال : ذلك في قتال الكفار ، أرايتم لو سببت عائشة — رضى الله عنها — في يوم الجمل ، فوقعتم عائشة — رضى الله عنها — في سهم أحدكم ، أكنتم تستحلون منها ، ما تستحلون من ملككم ، وهى امكم في نص الكتاب . فقالوا : لا . فرجع منهم الى الطاعة الفان . وروى أن الحسن ناظر قدريا ، فرجع عن القدر « (١) . الى غير ذلك مما روى عنهم .

على أن أرباب هذا الرأي قالوا : أن من هذا العلم :

ما هو واجب وجوبا عينيا : تتحتم معرفته على كل مسلم ومسلمة ، وهو : معرفة العقائد الدينية بأدلتها الاجمالية . واعنى بالدليل الاجمالى : المعجوز عن تقريره وتفصيله ، ودفع ما قد يعترض به الخصم عليه .

ومنه ما يكون واجبا على الكفاية : بحيث اذا حصله البعض ، سقط عن الآخرين ، وهو معرفة تلك العقائد ، باقامة الحجج عليها ، ودفع الشبهة عنها .

علم الكلام وعصرنا الحاضر

قد يتساءل البعض ، عما اذا كان لعلم الكلام ، مكان وسط هذه العلوم المعاصرة ؟ وهل يمكن ان يكون له دور يؤديه في هذا العصر بالذات ؟ لا سيما ، وأن هذا العصر تطفئ عليه المسادية ، بل تعتبر أبرز معالمه ، وتكبري سماته .

ونحن نقول : في عصر عظم فيه التقدم العلمي ، وبلغ شأوا بعيدا في الرقي والازدهار ، يصبح للعلم دوره ، ولل فكر مجاله ، في ايضاح الحقيقة وأبرزها ، فلقد باتت وسائل الاعلام ، من الكثرة والقوة ، بحيث وصلت كل بيت ، وصارت بكل لسان ، ومن ثم ، ينبغي على علماء المسلمين ، ان يجردوا أقلامهم ، ويجندون أفكارهم ، لعرض الاسلام عرضا جديدا ، بأسلوب يلاءم العصر الذي نحن فيه ، لهؤلاء الذين لما يدخل الايمان قلوبهم بعد ، خاصة وأن كتاب الله تعالى (القرآن الكريم) ، وسنة رسوله — صلى الله عليه وسلم — وهما ينبوعان اللذان يسقى منهما الاسلام ، قد جاءا يخاطبان العقل والعاطفة معا ، مما يسهل على العالم مهمته ، ويجعله اقر على الاقتناع والتأثير .

حقا ، أن من قضايا علم الكلام ، ما تعتبر اثارته ضربا من العبث ، ويحثه نوعا من الجدل العقيم ، خذ مثلا مسألة « القدر » ، ماذا قدم فيها المسيحيون ، ومن قبلهم اليهود ؟ وما أنتج فيها المتفلسفون ؟ ثم ماذا قالت فيها العقيدة الاسلامية ؟ فلا الذين قالوا باستقلال الارادة الانسانية وحريتها ، ولا الذين قالوا بسلبها — رضوان عما قالوا — بل انهم ليحسنون من داخلهم انهم ليسوا على صواب ، وعن غموض نظرية الكسب وتعقيدها ، حدث ولا حرج ، وسواء صحت تسمية هذه الرواية للامام علي — كرم الله وجهه — أم لا ، فان ما جاء فيها من عبارات ، يصور لنا حل هذه المسألة على عظمها ، فلقد « روى أن رجلا سأل الإمام علي بن أبي طالب ، قائلا له :

يا أمير المؤمنين ، أخبرني عن القدر ؟ . فقال : بحر عميق لا تخض فيه .
فقال : يا أمير المؤمنين ، أخبرني عن القدر ؟ . فقال : سر خفي فلا تفشيهِ » (١) .
ان أهم قضية يجب أن يركز عليها علماء المسلمين ، في عصرنا الحاضر ،
من قضايا علم الكلام ، في نظري ، هي قضية النبوة ، فإذا اثبتت النبوة ،
بصفة عامة ، وأبرزت حقيقة نبوته — صلى الله عليه وسلم — بصفة خاصة ،
من خلال حياته قبل بعثته ، وبعدها ، ومن خلال تبشير الكتب السماوية
السابقة به ، ثم من خلال ما ظهر على يديه من المعجزات ، وخوارق العادات ،
إذا أبرزت هذه الحقيقة ، وآمن بنبوته — عليه السلام — من اطمأن قلبه
الى تصديقه ، آمن بالتالي بكل ما جاء به — صلى الله عليه وسلم — من
قضايا الاسلام ، لأنه موثق أن الرسول الكريم ، فيما يأتي به ، وما يدع ،
لا يصدر عن تلقاء نفسه ، ولا عن بدع هواه ، وإنما هو وحى الله تعالى ،
الذي أوحاه له .

من هنا ، أرجو ، وألح في الرجاء ، وأنادي ، وألح في النداء ، أن
يتنبه علماء المسلمين ، لما يناط بهم من مسئوليات ، تنوء بها العصبية
أولوا القوة .

ولعل البداية تتمثل في اذاعة القرآن الكريم ، حين تجاوز محليتها ،
وتتخطى اقليميتها ، فلا تكون محصورة في الوطن العربي ، بل تصبح عالمية ،
تخصص من وقتها أوقاتا ، يدوي صوتها فيها بمختلف اللغات ، وعلى
ما يناسب من موجات ، ما يجلى حقيقة الاسلام ، بحيث تعرضه صافيا نقيا ،
بعيدا عن اباطيل المبطلين ، وأراجيف المرجفين ، وحينئذ ، يستجيب الله
ولرسوله ، من شرح الله صدره وهداه ، ويدخلون في دين الله أفواجا .

وبهذا يستعيد الأزهر شبابه ، ويحيى تراثه ، ويكون حاضره امتدادا
لماضيهِ ، فيكون محل اكبار واعزاز المسلمين أجمعين ، ولجانب ذلك كله ،
ينال علماءه ما أعده الله تعالى للادعاء المخلصين ، من ثواب جزيل ، وأجر عظيم .

(١) الإسفراييني : التبصير في الدين . ص ٥٨ .

الفصل الثالث

في مباحث عامة

جرت عادة المتكلمين ، الذين لم يمزجوا علم الكلام بالفلسفة ، أن يصدرُوا كتبهم ، في هذا الفن ، بجملة مباحث عامة ، يذكرونها ، قبل أن يتناولوا مقاصد ذلك العلم ، ويعتبرونها مقدمات لابد منها ونحن سنفسك هذا المنهج ، في كتابنا هذا ، راجين أن يكون هو قصد السبيل .

المبحث الأول

في الحكم العقلي وأقسامه

إذا كان مدار علم التوحيد : معرفة ما يجب ، وما يستحيل (أو يمتنع) ، وما يجوز (أو يمكن) ، في حق الله — تعالى — وفي حق الرسل — صلى الله عليهم وسلم — فلقد ناسب ذلك ، أن يولى المتكلمون ، هذه الأمور ، المزيد من العناية والاهتمام ، فقالوا : وينبغي الاعتناء بهذه الأحكام ، بل أن امام الحرمين يقول : « بأن معرفتها هي العقل ، بناء على أنه العلم بوجوب الواجبات ، وجواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات » (١).

تعريف الحكم وأقسامه

وحديثنا عن الواجب ، والمستحيل (أو الممتنع) ، والجائز (أو الممكن) بوصفها أقساما للحكم العقلي ، يقودنا الى ذكر كلمة عن الحكم : تعريفه ، وأقسامه ، فنقول :

الحكم هو : اثبات أمر لأمر ، ونفى أمر عن أمر .

وهو ينقسم الى ثلاثة أقسام هي :

عادي — شرعي عقلي .

فأما الحكم العادي : فهو اثبات أمر لأمر ، أو نفي أمر عن أمر ، بواسطة

التجربة والتكرار .

وهو ينحصر في أربعة أقسام هي :

ربط وجود بوجود : كربط وجود الشبع بوجود الأكل .

وربط عدم بعدم : كربط عدم الشبع بعدم الأكل .

وربط وجود بعدم : كربط وجود البرد بعدم الستر .

(١) البيجورى : تحفة المرية ، ص ٣٥ .

وربط عدم بوجود : كريط عدم الاحراق بوجود الماء .

أما الحكم الشرعى : فقد عرفناه بأنه : خطاب الله تعالى المتعلق بفعل الشخص ، من حيث التكليف .

وهو ينقسم الى خمسة أقسام هي :

الإيجاب : وهو خطاب الله تعالى بطلب فعل الشيء ، طلبا جازما ، كوجوب إقامة الصلاة .

والندب : وهو خطاب الله تعالى المتعلق بطلب فعل الشيء ، طلبا غير جازما ، كإقامة صلاة الليل .

والتحريم : وهو خطاب الله تعالى المتعلق بطلب ترك الشيء ، طلبا جازما ، كتحريم الزنا .

والكراهة : وهى خطاب الله تعالى المتعلق بطلب ترك الشيء ، طلبا غير جازما كالصلاة بعد العصر بغير سبب .

والإباحة : وهى خطاب الله تعالى المتعلق بالتخير بين فعل الشيء وتركه ، كقوله تعالى : « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » . (البقرة : ١٨٧) .

أما خطاب الوضع : فهو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل الشخص ، من حيث الوضع .

وهو ينقسم — أيضا — الى خمسة أقسام هي : خطاب الله تعالى المتعلق بكون الشيء سببا ، أو شرطا ، أو مانعا ، أو صحيحا ، أو فاسدا .

وأما الحكم العقلى : فقد عرفناه العلماء بأنه : « اثبات أمر لأمر ، أو نفيه عنه ، من غير توقف على تكرار ، ولا وضع واضح » (١) .

وهو ينحصر في ثلاثة أقسام هي : الواجب ، والمستحيل ، والجائز .
ووجه الحصر في هذه الثلاثة ، أن كل مفهوم يمكن تصويره ، لا يخلو إما أن
يكون موجودا ، أو معدوما .

والموجود : إما أن يكون وجوده لازما لذاته ، بحيث لا يقبل العدم ،
أو لا يكون لازما لذاته ، بحيث يقبل الوجود والعدم ، فكلاهما إليه سواء .

والمعدوم : إما أن يكون عدمه لازما لذاته ، بحيث لا يقبل الوجود ،
أو لا يكون لازما لذاته ، بحيث يقبل العدم والوجود ، فكلاهما بالنسبة
إليه سواء (١) .

وفي ضوء ما سبق ذكره ، يمكننا تعريف كل من : الواجب ، والمستحيل ،
والجائز لذاته ، مع بيان أقسام كل منها :

أولا : تعريف الواجب ، وأقسامه :

عرف بعض العلماء الواجب بأنه : « ما لا يتصور في العقل عدمه » .
وقد اعترض على هذا التعريف ، بأن لدى العقول قدرة على تصور
المحالات ، بما في ذلك عدم وجود الواجب ، ومن ثم ، لا يكون التعريف مانعا
من دخول غير المعروف فيه .

ويمكن أن يجاب بأن التصور الوارد في التعريف ، مراد به التصديق ،
وانت خبير ، بأن التعريفات لا بد وأن تكون خالية من المجاز والمشتراك ، من
الألفاظ .

كذلك اعترض على هذا التعريف ، بأنه ربط وجود الواجب بالعقل ،
حيث قالوا : « أن الأولى عدم ارتباط الواجب بالعقل ، لأن الواجب في نفسه ،
أدرك العقل وجوده أم لا » (٢) .

(١) محمد يوسف الشيخ : الإيضاح لشرح الجوهرة . ص ١٨ .

(٢) البيجوزي : تحفة المريد . ص ٣٤ — ٣٥ .

ومن ثم ، عدلنا عن الأخذ بهذا التعريف ، الى تعريف آخر هو :

« الموجود الذى يابى العدم لذاته ، ولا يقبله » .

وفقا لهذا التعريف المختار ، يتميز الواجب عن المستحيل ، والممكن المعلوم ، بأن كلا منهما معدوم ، ويتميز عن الممكن الموجود ، بأن هذا الممكن يقبل العدم (١) .

والواجب قسمان : ضرورى — ونظرى .

فالضرورى : ما لا يحتاج ادراك وجوبه ، الى نظر واستدلال ، كتحيّز الجرم ، وكون الواحد نصف الإثنين .

والنظرى : ما يحتاج ادراك وجوبه ، الى نظر واستدلال ، كثبوت صفتى القدم والعلم لله تعالى (٢) .

ثانيا — تعريف المستحيل (أو المتع) ، واقسامه :

عرفه بعض العلماء بأنه : **« ما لا يتصور فى العقل وجوده » (٣) .**

وهو تعريف وردت عليه ذات الاعتراضات التى وجهت الى أول تعريفى الواجب ، مما جعلنا نعدل عن الأخذ به ، الى تعريف آخر هو :

« المعدوم الذى يابى الوجود ولا يقبله » :

ووفقا لهذا التعريف المختار ، يتميز المستحيل عن الواجب لذاته ، والممكن الموجود ، بأن كلا منهما موجود ، ويتميز عن الممكن المعدوم ، بأن هذا الممكن يقبل الوجود (٤) .

(١) محمد يوسف الشيخ : الايضاح لشرح الجوهرة . ص ١٩ .

(٢) د. عبد السلام : اتحاف المرید . ص ٣٣ — ٣٤ .

(٣) البيجورى : تحفة المرید . ص ٣٥ .

(٤) يوسف الشيخ : الايضاح . ص ١٩ .

والمستحيل قسمان : ضرورى — ونظرى :

فالضرورى : ما لا يحتاج ادراك استحالة ، الى نظر واستدلال ، كخلو الجسم عن الحركة والسكون ، وزيادة الخمسة على العشرة .

والنظرى : ما يحتاج ادراك استحالة ، الى نظر واستدلال ، كالحديث والجهل بالنسبة لله عز وجل .

ثالثا — تعريف الجائز (او الممكن) ، واقسامه :

عرفه بعض العلماء بأنه : « ما يصح في العقل وجوده وعدمه » ، أو « هو الذى لا يستلزم ذاته ، وجودا ولا عدما ، ولا تاباها » (١) .

ووفقا لهذا التعريف ، يتميز الجائز عن الواجب لذاته ، بأنه لا يستلزم الوجود ، وعن المستحيل لذاته ، بأنه لا يستلزم عدم (٢) .

والجائز قسمان : ضرورى — ونظرى .

فالضرورى : ما لا يحتاج ادراك امكانه ، الى نظر واستدلال . كهبوب الرياح ، وهطول الأمطار .

والنظرى : ما يحتاج ادراك امكانه ، الى نظر واستدلال . كتعذيب الطائع ، واثابة العاصي ، بالنسبة لله عز وجل (٣) .

هذا ، والجائز لذاته ، يكون واجبا لغيره ، ان ترجح وجوده على عدمه ، ويكون مستحيلا لغيره ، ان ترجح عدمه على وجوده . فحياة محمد — مثلا — أمس ، جائزة في ذاتها ، وواجبة لغيرها وهى : ارادة الله تعالى ، التى رجحت فيها جانب الوجود ، على العدم . وموت محمد بالأمس ، جائز في ذاته ، ولكنه صار مستحيل لغيره ، لأن ارادة الله تعالى رجحت عدمه على وجوده .

(١) يوسف الشيخ : الايضاح ص ١٩ .

(٢) البيجورى : تحفة المريد . ص ٣٥ .

(٣) عبد السلام : اتحاف المريد . ص ٣٤ .

المبحث الثانى

فى التكليف والمكلفون ، وما يجب عليهم

أشرنا فيما سبق ، الى أن الأحكام التكليفية ، تنحصر فى : الوجوب ، والحرمة ، والندب ، والكراهة ، والإباحة . ونضيف هنا ، أن المخاطبين بتلك الأحكام ، إنما هم الثقلان : الأنس والجن ، دون الملائكة ، إذ لا حاجة لتكليفهم بمعرفته تعالى وتوحيده ، والامتثال لأوامره ونواهيه ، لأنهم مجبولون على ذلك ، قال تعالى : « شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط » . (آل عمران : ١٨)

فقد أطلق اللفظ فى الملائكة ، وخص أولى العلم ، من بيني الإنس .

أولا — تعريف التكليف :

عرفه بعض العلماء بأنه : « الزام ما فيه كلفة » (١) .

وهو تعريف ورد عليه اعتراض ، هو أنه : لا يشمل من الأحكام التكليفية ، سوى الوجوب والحرمة ، إذ هما اللذان يتصور فيهما الإلزام ، وما عداهما — من الندب ، والكراهة ، والإباحة — غير داخلة فيه ، ومن ثم ، لا يكون جامعا لكل أفراد المعرف ، مما لا يجعله صحيحا ، كما يقول المناطقة .

ولذلك عرفه آخرون بأنه : « طلب ما فيه كلفة » (١) .

وهو تعريف يشمل الوجوب ، والحرمة ، والندب ، والكراهة . وما يقال من أنه غير شامل للإباحة ، يمكن أن يجاب عليه ، بأن الإباحة ليست من التكليف ، وعدوها من الأحكام التكليفية ، من قبيل التغليب ، لمجرد تعلقها بالمكلف (١) .

(١) البيجورى : تحفة المريد : ص ٢٩ — ٣٠ . و عبد السلام :

تحاف المريد . ص ٢٩ .

(م ٥ — علم التوحيد)

ثانياً — شروط التكليف :

اول ما يطالعنا من شروط التكليف ، البلوغ ، وهو شرط عند الجمهور «
خاص ببنى الانسان ، وذلك لان الجن مكلفون منذ خلقتهم . والبلوغ يكون
بالاحتلام في حق الصبي ، وبالحيض في حق الفتاة ، او بالوصول الى سن
الخامسة عشر ، في حقهما كليهما ، فمن مات من صبيان الكفار قبل البلوغ ،
كان ناجيا من النار ، غير معذب فيها . وخالفهم الحنفية ، الذين ذهبوا للقول
بأن : سن التمييز كاف في التكليف ، فمن اعتقد من ميمزى صبيان الكافرين ،
ايمانا او كفرا ، ثم مات ، فأمره واضح ، ومن لم يعتقد شيئا منهما ، ثم مات ،
فهو في النار ، وذلك لتعويلهم على العقل ، وجعله مناط التكليف . ولعلمهم —
ايضا — تمسكوا بحديث رسول الله — صلى الله عليه وسلم : « مروا اولادكم
بالصلاة لتسبع ، واضربوهم عليها لعشر » ، وفرقوا بينهم في المضاجع » (١) .
وهو استدلال اعترض عليه ، بالقول بأن : العقول متفاوتة ، لا يمكن
الركون اليها .

كما اعترض عليه ايضا ، بالقول بأن : الأمر في الحديث النبوي الشريف ،
للذنب ، وقد صرفه عن الوجوب ، ما روى عنه — صلى الله عليه وسلم —
انه قال : « رفع القلم عن ثلاث : عن الصبي حتى يبلغ ، وعن المجنون حتى
يعقل ، وعن النائم حتى يستيقظ » (٢) .

ومن ثم ، يكون الصحيح ، هو ما ذهب اليه الجمهور .

العقل :

والثاني من شروط التكليف العقل . فمن بلغ من اولاد الكافرين مجنونا ،
ثم مات على جنونه ، كان من الناجين من النار ، غير المعذبين فيها ، أما من

(١) الساعاتي : الفتح الرباني : ج ٣ ، ص ٨٣ .

(٢) فتح المنعم : شرح صحيح مسلم ، ج ١ ، ص ١١٥ .

بلغ منهم عاقلا ، زمانا يتسع لآيمانه ، ثم جن قبل أن يؤمن ، ومات على جنونه ، فهو في النار ، خالدا فيها ، شأنه في ذلك شأن سائر الكافرين .
والسكران ، الذى لم يتعدى سكره ، حكمه كالمجنون ، سواء بسواء ، نعم ،
ان تعدى بسكره ، ومات عليه ، فلا خلاف في أنه غير ناج ، من العذاب .

سلامة الحواس :

والشرط الثالث من شروط التكليف سلامة الحواس ، وتعنى بالحواس
حاستى : السمع والبصر ، اذ هما النافذتان اللتان تربطان الانسان بالعالم
الخارجى ، فمن ولد أعمى أصم ، ثم مات على ذلك ، فهو غير معذب في النار .
الى هنا تنتهى شروط التكليف ، المجمع عليها ، عند أهل السنة
والمعتزلة .

بلوغ الدعوة :

وثمة شرط رابع ، زاده أهل السنة ، هو بلوغ الدعوة ، بمعنى أنه لابد
من وصول شرع سليم للانسان ، حتى يصبح مكلفا ، استنادا لقوله تعالى :
« وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » . (الاسراء : ١٥)

أما المعتزلة ، فيرون أنه لا ضرورة لاشتراط ذلك ، لما قرروه من أن
العقل يمكنه الاستقلال بإدراك الأحكام ، فهو مناط التكليف عندهم .

ومن ثم ، يكون المكلف عند أهل السنة ، هو البالغ العاقل سليم الحواس
الذى بلغته الدعوى ، وعند المعتزلة ، هو البالغ العاقل سليم الحواس فقط .

لكن ، هل يكفى بلوغ دعوة أى نبي ؟ ، أم أنه لابد من بلوغ الانسان ،
دعوة النبي الذى أرسل الى قومه ، فيما قبل رسولنا الكريم — صلى الله عليه
وسلم ؟ . هذا محل خلاف بين أهل السنة : الماتردية ، والأشاعرة .

فقد ذهب **الماتردية** ، الى أنه يكفى للتكليف : بلوغ دعوة أى نبي او
رسول ، بناء على أن الأديان كلها ، من سيدنا آدم — عليه السلام — حتى

سيدنا محمد — صلى الله عليه وسلم — تقوم على : توحيد الله ، وطاعته ، وترك معصيته ، والوعد بالثواب لمن آمن وعمل صالحا ، والوعيد بالعقاب لمن كفر أو عصى ربه .

وذهب الأشاعرة ، الى القول بأنه : لكي يصير الانسان مكلفا ، لابد من بلوغه دعوة النبي ، أو الرسول ، الذي أرسل الى قومه ، بناء على أن رسالة كل رسول — فيما عدا رسولنا الكريم ، صلى الله عليه وسلم — خاصة بالقوم الذين أرسل اليهم ، فلا يكون غيرهم مطالبين بها ، وآى القرآن الكريم ، خير شاهد على ذلك ، منها قوله تعالى : « ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات الى النور » . (ابراهيم : ٥)

وقوله تعالى : « واذا قال عيسى ابن مريم يا بنى اسرائيل انى رسول الله اليكم » . (الصف : ٦)

ولقوة استدلال الأشاعرة ، فائنا نميل الى ترجيح مذهبهم ، ونعتبره هو الصحيح . فمن نشأ فى أعالي الجبال ، أو مجاهيل الصحراوات ، أو نائى الجزر ، بعيدا عن امكانية وصول الدعوة اليه ، فهو غير مكلف ، ومن ثم ، يكون ناجيا من النار .

ثمرة هذا الخلاف :

وينبنى على هذا الخلاف ، الذى قررناه حول شروط التكليف ، بين أهل السنة والمعتزلة ، من جانب ، وبين الماتردية والأشاعرة ، من جانب آخر : أن أهل الفترة^(١) يكونون — على مذهب المعتزلة والماتردية — غير ناجين من النار ، معذبين فيها ، شأنهم فى ذلك ، شأن الذين كفروا بالله ، وجحدوا رسالاته . أما عند الأشاعرة ، فأهل الفترة ناجون من النار ، وهو المذهب الصحيح فى نظرى ، ومن ثم يكون العرب قبل بعثته — صلى الله عليه وسلم —

(١) وهم الذين عاشوا بين أزمنة الرسل — عليهم السلام — أو فى زمان رسول لم يرسل اليهم ، وإنما أرسل لغيرهم .

غير معذبين في النار ، وان غيروا وبدلوا ، بعبادتهم الأصنام والأوثان . وأما ما يقال من أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — أخبر عن بعض أهل الفترة — كأمرئ القيس ، وحاتم الطائي — أنهم في النار ، وأن بعض الصحابة سألوا — صلى الله عليه وسلم — وهو يخطب : أين أبي ؟ قال : « هو في النار » ، فهو مدفوع بأنها أحاديث آحاد ، لا تقوى على معارضة النصوص القطعية الواردة في القرآن الكريم ، كقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » . (الاسراء : ١٥)

أو يقال : ان تعذيبهم هو لخصوصية ، لا يعلمها الا الله سبحانه وتعالى ، ورسوله — صلى الله عليه وسلم . وعلى هذا ، فأبوا رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ناجيان من النار ، بل سائر آبائه وأمهاته ناجون ، ومحكوم بإيمانهم ، لم يدخلهم كفر ، ولا رجس ، ولا عيب ، ولا شيء مما كان عليه أهل الجاهلية . وهو ما تشهد به نصوص الكتاب والسنة ، قال تعالى : « وتقلبك في الساجدين » . (الشعراء : ٩)

فقد أخبرت الآية الكريمة أنه — صلى الله عليه وسلم — تقلب بين أصلاب وأرحام ، ساجدة لله تعالى ، غير مشركة به ، فلا يمسها الله تعالى بعذابه ، وكقوله — صلى الله عليه وسلم — : « لم أزل أتنقل من الأصلاب الطاهرات ، الى الأرحام الزاكيات » ، وغير ذلك من الأحاديث النبوية الشريفة ، البالغة مبلغ التواتر .

أما ما يقال من أن آزر أبا سيدنا إبراهيم — عليه السلام — كان عابدا للأصنام ، فمدفوع بأن آزر هو عمه ، وليس أباه ، كما هو الصحيح : « وإنما دعاه بالآب ، لأن عادة العرب تدعو العم بالآب » (١) .

هذا ويأخذ حكم أهل الفترة ، بنو إسرائيل الذين لم يدركوا نبيا ، بعد تحريف الانجيل وتبديله ، حتى بعثة سيدنا محمدا — صلى الله عليه وسلم — لأن شرع الأنبياء السابقين ، لا ينسخ الا بمجيء رسول آخر ، لا بمجرد الموت .

هذا ، ويبين لنا الحافظ ابن حجر ، في مصنفه الاصابة ، جزاء كل من أهل الفترة ، والذين لم يبلغوا حد التكليف ، فيقول : « ورد من عدة طرق ، في حق : الشيخ الهرم ، ومن مات في الفترة ، ومن ولد اكمة أعمى ، ومن ولد مجنونا ، أو طرا عليه الجنون قبل أن يبلغ ، ونحو ذلك ، أن كلا منهم يدلى بحجة ، ويقول : لو عقلت ، وذكرت ، لأمنت . فترفع لهم نار ، ويقال : أدخلوها . فمن دخلها ، كانت عليه بردا وسلاما ، ومن امتنع أدخلها كرها » (١) .

ثالثا — ما يجب على المكلفين :

أجمع جمهور العلماء ، على أن معرفة العقائد الدينية ، وفي مقدمتها معرفة الله تعالى ، ورسوله — عليهم الصلاة والسلام — واجبة على المكلفين (٢) . وقالوا : انه يكفي في معرفة هذه العقائد ، الأدلة الاجمالية . خلافا لبعض المعتزلة ، الذين ذهبوا للقول بأنه : لا بد من الدليل التفضيلي في معرفتها ، بحيث يصير كل مكلف ، قادرا على اقامة الحجج عليها ، ودفع الشبه عنها . وقد استدلل الجمهور على وجوب المعرفة ، بقوله تعالى : « فأعلم أنه لا اله الا الله » . (محمد : ١٩) .

ووجه الدلالة في هذه الآية الكريمة ، أن الله عز وجل ، قد أمرنا بالعلم بالذي هو المعرفة ، وأمر به للوجوب ، فتكون المعرفة واجبة .

(١) عبد السلام : اتحاف المرید : ص ٣٠ — ٣١ .

(٢) ذهبت طائفة من العلماء الى القول بأن المعرفة مندوبة ، وهو خلاف المجمع عليه ، كما سيقتبين .

كما استدلووا ايضا بالاجماع ، وذلك ان الامة اجمعت على وجوب
الايمان — الذى هو المعرفة العلمية ، والايمان بالدليل والبرهان — واجمعت
على وجوب العبادة — من صلاة ، وصيام ، وزكاة ، وحج — ولا تتصور
العبادة ، الا بعد معرفة المعبود ، فمعرفة المعبود ، مقدمة للواجب المجمع
عليه ، فتصير هي الأخرى مجمعا عليها ايضا .

لكن ، هل تعتبر معرفة العقائد الدينية من واجبات الأصول ؟ ام من
واجبات الفروع ؟

هناك خلاف بين العلماء ، فمن اعتبرها من واجبات الأصول ، حكم
على تاركها بأنه من الكافرين ، ومن اعتبرها من واجبات الفروع ، حكم على
غاقدها بأنه من العصاة الآثمين .

ويجب ملاحظة انه ليس المقصود بالواجب هنا ، الوجوب العقلى —
الذى معناه عدم قبول الانتقام ، والذى اشرنا اليه من قبل — وانما المقصود
بـه ، معناه الشرعى — وهو ما يثلب الانسان على فعله ، ويعاقب على
متركه — « (١) » .

المبحث الثالث

في المعرفة والتقليد

حين يحكم الانسان : بثبوت امر لامر ، أو نفى امر عن امر ، لا يخلو
أما : أن يصدر في حكمه ، عن جزم و يقين ، أولا :

فان كان صادرا في حكمه ، عن جزم و يقين ، فلا يخلو أما : أن يكون
وراء جزمه سبب ضروري أو برهان ، أولا :

فان كان وراء جزمه سبب ضروري أو برهان ، سمي بالمعرفة أو العلم ،
والاسمى بالاعتقاد ، الذي لا يخلو كذلك ، أما : أن يطابق الواقع ونفس
الأمر ، أولا :

فان طابق الواقع ونفس الأمر ، كان اعتقادا صحيحا ، كاعتقاد عامة
المؤمنين ، وهو ما يسمى بالتقليد ، والا كان اعتقادا فاسدا ، كاعتقاد النصراني
في التثليث .

وان لم يكن صادرا في حكمه ، عن جزم و يقين ، فلا يخلو أما : أن
يتساوى عنده الأمران : (الاثبات والنفي) ، أولا :

فان تساوى عنده الأمران ، فهو الظن ، وان لم يتساوى عنده الأمران ،
فلا يخلو أما : أن يدرك الأمر الراجح ، فهو الظن ، أو أن يدرك الأمر المرجوح ،
فهو الوهم (١) .

وسيدور حديثنا ، في هذا المبحث ، حول كل من : المعرفة والتقليد .

(١) السنوسي : السنوسية الكبرى ، ص ١١ — ١٢ .

١ - المعرفة

تعريفها :

عرف علماء التوحيد المعرفة بأنها :

« هي الإدراك الجازم ، المطابق للواقع ، الناشئ عن دليل » :

(فالإدراك) : جنس في التعريف ، يشمل الجازم وغير الجازم .

(والجازم) : فصل أول ، مخرج لما عداه ، من الشك والظن والوهم ،

فإنها إدراكات غير جازمة .

(والمطابق للواقع) : فصل ثان ، يخرج به الإدراك الجازم المخالف

للواقع ، كاعتقاد المجوسى أن هناك الهين اثنين .

ولا شك ، أن المتصف بشيء ، مما ذكر ، فى العقائد الدينية ، يكون

كافراً .

(والناشئ عن دليل) : فصل ثالث ، يخرج به التقليد ، والحديث عنه ،

وعن حكم أيمان المقلد ، مقام يأتى فيما بعد (١) .

أسبابها :

ذكر المتكلمون أن للمعرفة ثلاثة أسباب : الحواس السليمة ، وخبر

الصادق (الشرع) ، والعقل .

أما الحواس : فنقسم الى ظاهرة وباطنة .

فالحواس الظاهرة خمس : السمع ، والبصر ، والشم ، والذوق ،

واللمس .

أما السمع : فهو : « قوة مودعة فى العصب المفروش ، فى مقعر

الصماخ (خرق الأذن) ، يدرك بها الأصوات ، بطريق وصول الهواء ، المتكيفة

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٣٢ .

بـكيفية الصوت ، الى الصماخ » . بمعنى أن الله عز وجل يخلق الادراك في النفس عند ذلك .

وأما **البصر** : فهو : « قوة مودعة في العين الباصرة ، بحيث يتم الابصار بواسطة ألياف عصبية — تسمى بالعصب البصرى — تنتهى الى المخ » . وبهذه الحاسة تدرك الأضواء ، والألوان ، والأشكال ، والمقادير ، والحركات ، والحسن ، والقبيح . . . وغير ذلك مما يخلق الله عز وجل أدراكها في النفس عند استخدامها .

وأما **الشم** : فهو : « قوة مودعة في الزائدتين الناشئتين من مقدم الدماغ ، الشبيهتين بحلمتى الثدى » . وبهذه الحاسة تدرك الروائح ، بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم . وهذا الادراك ، انما هو بخلق الله تعالى ، عند وصول هذا الهواء المتكيف ، الى الخيشوم .

وأما **الذوق** : فهو : « قوة مثبتة في العصب المفروش على جرم اللسان ، يدرك بها مذاق الطعام والمشروب ، بمخالطة الرطوبة اللعابية التى في الفم بهما ، ووصولها الى العصب . وهذا الادراك يخلقه الله تعالى عند استعمال تلك القوة .

وأما **اللمس** : فهو : « قوة منبثة في البدن » . وهى حاسة يدرك بها الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، ونحو ذلك من : الخشونة وعكسها ، والصلابة وعكسها ، عند التماس والاتصال بمصدر هذه الأمور . ويتبين لنا ، مما ذكر ، أن لكل حاسة مدركاتها الخاصة بها ، لا تتعداها الى غيرها .

والحواس الباطنة خمس ايضا : الحس المشترك ، والخيال ، والوهم ، والحافظة ، والمنصرفه .

الا أن المتكلمين قد نفوها ، خلافا للفلاسفة ، فلم يشبثوا الا الحواس الظاهرة التى ذكرناها قبل .

وأما الخبر الصادق : فهو : « المركب للنام الذى تطابق نسبه الواقع ونفس الأمر » .

وهو نوعان : أحدهما المتواتر ، وثانيهما خبر الرسول المؤيد بالمعجزة .
فأما خبر المتواتر : هو : « الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب » .

بمعنى أن العقل لا يجوز توافقه عليهم . ومصادق هذا النوع — أى ما يصدقه ويثبته — هو حصول العلم الذى هو المعرفة من غير شبهة (١) .
ومعنى ذلك أنه لا يشترط فى بلوغه حد التواتر عدد معين .

ونحب أن ننبه هنا ، الى أن العلم الذى يوجب الخبر المتواتر ، هو العلم الضرورى (أو اليقينى) ، خلافا لما ذكره بعضهم من أنه يفيد العلم الاستدلالى — أى الحاصل بالدليل — وذلك مثل ما نجده فى أنفسنا ، من العلم بأن محمداً — صلى الله عليه وسلم — ادعى الرسالة ، فإن العلم بذلك لم يحدث لنا ، إلا عن طريق الأخبار المتواترة .

وأما خبر الرسول المؤيد بالمعجزة : فيوجب للعلم الاستدلالى — أى الحاصل بالنظر والاستدلال —

أما كونه موجبا للعلم ، فللقطع بأن الله تعالى أظهر المعجزة على يده ، تصديقا له فى دعوى الرسالة ، كان صادقا فيما أتى به من الأحكام ، إذ لو جازا كذبه فى ذلك ، لبطلت دلالة المعجزة على صدقه . هذا دليل صدقه فى الأحكام التبليغية . أما فى غيرها ، فلأنه ثبت بالأدلة القاطعة عصيته من الذنوب ، فلا يكون كاذبا ، وإذا كان صادقا فى أخباره ، وقع العلم بمضمونها عظيما .

وأما كونه استدلاليا ، فلتوقفه على الاستدلال ، واستحضار أن هذا

(١) ما جرينا عليه هو أن العلم والمعرفة مترادفان على ما هو المشهور .

خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات ، وثبت بالأدلة القاطعة عصمته ، وكلّ خبر هذا شأنه ، فهو صادق ، ومضمونه واقع .

هذا ، وان كان خبر الرسول ، موجبا للعلم الاستدلالي ، الا أن هذا العلم الاستدلالي ، الذي أوجبه خبر الرسول ، يشابه العلم الضروري ، في قوة اليقين وكمال الثبات ، لاستناده الى التأيد الالهي ، والوحي المفيد حق اليقين ، فهو لذلك لا يتطرق اليه شائبة من الوهم ، بخلاف العلم الاستدلالي ، المستند الى العقل ، فانه ليس كذلك ، لامكان تطرق الوهم الى العقل .

وأما العقل : فقد اختلف الباحثون في معناه ، وسنقتصر هنا على ذكر ثلاثة من هذه الآراء :

الأول انه : « هو قوة للنفس ، بها تستعد للعلوم والادراكات » .

ومعنى الاستعداد للعلوم والادراكات تمكنه منها .

والثاني انه : « هو غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة

الآلات » .

وهذا هو رأى أهل الشرع .

والثالث : ما قيل من انه : « هو جوهر يدرك به الغايات ، بالوسائط

والمحسوسات ، بالمشاهد » .

ولا يخفى ما في هذا التعريف من ضعف ، إذ المتبادر منه انه عين

النفس (١) ، مع أن اللغة والعرف قاضيان بتغايرهما .

هذا ، والعقل مفيد للمعرفة بقسميها : الضروري والنظري .

ونعني بالضروري : ما لا يحتاج الى نظر واستدلال ، كالعلم بأن الكل

أعظم من الجزء .

(١) فالنفس تدرك الغائيات والمحسوسات جميعا ، والعقل يدرك

الغائيات فقط ، والمحسوسات تدرك بالحس .

ونعني بالنظري : ما يحتاج الى نظر واستدلال ، كالعلم بوجود الباري تعالى ووحدانيته (١) .

طريق وجوبها :

أشرنا فيما سبق ، الى أن المتكلمين ، قد أجمعوا على وجوب معرفة العقائد الدينية على المكلفين ، وأشرنا كذلك ، الى أنهم قد ذكروا للمعرفة ثلاثة أسباب : الحواس ، والشرع ، والعقل .

وسنشير هنا الى أنه قد وقع الخلاف بينهم في طريق وجوب هذه المعرفة : الشرع ، أم العقل ، وذلك على ثلاثة مذاهب :

أولاً — مذهب الأشاعرة :

يرى الأشاعرة أن سبيل وجوب المعرفة هو الشرع ، إذ أنه ليس في مكتة العقل ادراك الأحكام على جهة الاستقلال ، وإنما مهمته ادراك ما أتى به الشرع ، بمعنى أنه لو لم ينبعث الله تعالى نبيا ، أو يرسل رسولا ، ما كنا مكلفين ، ولا محاسبين ، على شيء أصلا ، إذ قبل ورود الشرع ، لم يكن هناك حكم أصلي ، ولا فرعي ، حتى يدركه العقل .

وقد استدلوا على ذلك ، بأدلة نقلية :

منها قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

(الاسراء : ١٥)

ووجه الاستدلال بالآية الكريمة ، أنه قد انتفى وجوب المعرفة قبل

(١) التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، ص ٢٣ — ٤١ . بتصرف .
و د . سليمان خميس : توضيح العقائد النسفية ، ج ١ ، ص ٧٧ — ١٠٣ .
بتصرف .

البعثة ، بانتفاء لازمها وهو العذاب ، ونفى الوجوب ، حينئذ ، يستلزم عدم الوجوب مطلقا بالعقل ، فتعين أن الوجوب بالشرع .

ومنها قوله تعالى : « ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا رضا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نزل ونخزي » . (طه : ١٣٤)

ومعنى الآية الكريمة ، لو أن الله — عز وجل — أخذ المشركين بشركهم ، فأهلكهم بعذابه ، قبل أن يرسل إليهم رسولا ، فاعتذروا في عدم إيمانهم ، بعدم إرسال رسولا ، يهديهم إلى الصراط المستقيم ، لقبيل الله — عز وجل — عذرهم . فلو كانت المعرفة واجبة بالعقل ، ما كان سبحانه وتعالى يقبل ذلك العذر منهم ، فتعين أنها واجبة بالشرع ، دون العقل .

ومنها قوله تعالى : « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » . (النساء : ١٦٥)

ووجه الاستدلال في هذه الآية الكريمة ، أن انتفاء الحجة بعد الرسل ، يقتضى عدم قيامها قبلهم ، فلو كانت المعرفة واجبة بالعقل ، ما كانت توجد لهم حجة ، أن لم يرسل — عز وجل — رسولهم إليهم (١) .

ثانيا — مذهب المعتزلة :

ذهب المعتزلة إلى القول بأن : العقل هو طريق وجوب المعرفة ، إذ أن العقل — في نظرهم — يمكنه الاستقلال بإدراك الأحكام ، والشرع إنما جاء مقويا ، ومؤكدا ، لما أدركه العقل . فهم لا ينكرون دور الشرع أصلا ، وإنما يجعلونه تابعا للعقل ، لأنهم لا يبقون استفادة هذه الأحكام من الشرع ، وإلا لكانوا منكرين للشرع ، كافرين بذلك .

(١) عبد السلام : اتحاف المرید . ص ٣١ . ومحمد الأمير : حاشية الأمير ص ٣١ . والبيجورى : تحفة المرید . ص ٣٣ .

وقد بثوا كلامهم هذا ، على قاعدتهم في القسنيين والقبیح العقليين ،
حيث قالوا : ان الحسن ، ما حسنه العقل ، والقبیح ، ما قبحه العقل . فإذا
ادرك العقل ، ان هذا الفعل حسن — بحيث يتم على تركه ، ويهدح عليه
فعله — حكم بوجوب تركه . وهذا ينسجم مع ما قرروه من ان : الحسن
والقبیح ذاتيان في الأشياء ، وليسا عارضين لهما .

واجاب اهل السنة بالمنع ، قائلين : ان الحسن ، ما حسنه الشرع ،
والقبیح ما قبحه الشرع ، فليس في الأفعال ، حسن أو قبح ذاتيان ، حتى
يدركهما العقل ، وإنما اكتسبت الأفعال ، حسنها وقبحها ، من أمر الشارع
بها ، أو نهيه عنها .

كما يمكن الرد على المعتزلة ، بأن العقل طريق غير مأمون الخطأ ، ومن
ثم ، يكون قاصرا عن ادراك حسن الأشياء وقبحها ، وبذلك لاختلاف حكمه ،
تبعاً للبيئة والمؤثرات النفسية .

ولعل أقوى ما استدلل به المعتزلة ، قولهم : لو لم تجب المعرفة بالعقل ،
للزم على ذلك انحام الرسل ، لكن التالي باطل ، فيبطل ما أدى اليه ، وهو
عدم وجوب المعرفة بالعقل ، وثبت نقيضه ، وهو أنها واجبة به .

دليل بطلان التالي :

الاجماع على أن لكل نبي بلغ دعوته ، وافحم قومه ، ولم يفحموه .
وسند الاجماع ، آيات القرآن الكريم ، كقوله تعالى : ﴿ قالوا يا نوح قد
جادلتنا فاكثرت جدالنا ﴾ . (هود : ٣٢)

وقوله تعالى : ﴿ وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ﴾ .

(الانعام : ٨٣)

بيان الملازمة :

وهو ترتيب التالي — الذي هو انحام الرسل — على المقدم — وهو
عدم وجوب المعرفة بالعقل — وهو ان طريق المعرفة هو النظر . فلو قال

«الرسول للمرسل إليه : انظر الى معجزتي لتعلم صدقي . فله ان يحتج ويقول : لا انظر ، الا اذا وجب على النظر ، ولا يجب على النظر الا بالشرع ، ولا يثبت عندي الشرع الا بالنظر ، فانا لا انظر .»

وقد اجاب اهل السنة بأن : الامثال لا يترتب على وجوب النظر عليه عنده ، بل على وجوبه في الواقع ونفس الأمر .

والحق ، ان هذه المناظرة ، لا اصل لها ، بل هي ليست الا ضرباً من الهذيان ، فان مثل ذلك ، كما قال حجة الاسلام الامام الغزالي : مثل من آتاه شخص ، وقال : انج بنفسك ، فهذا اسد خلفك ، وان التفت رايته (١) فهل يليق ان يقول : انا لا اعتنى بكلامك ، ولا التفت الا اذا علمت صدقك ، ولا اعلم صدقك الا اذا التفت . ويستمر واقفا ، حتى يأكله السبع .

فكذلك الرسول يقول : اتبعوني في كل ما اقول ، فاني نذير لكم ، بين يدي عذاب شديد ، وان نظرتكم في معجزتي ، علمتم صدقي ، وها هي المعجزة . فيصبح الاعراض ، حينئذ ، بل هو عين الحق ، والعناد الذي لا يعجز فاعله (١) .

« وثمة جواب آخر للأشاعرة ، هو : ان انتفاء افحام الرسل — بناء على وجوب المعرفة بالعقل — انما يكون لو كان وجوبها هذا ضروري ، اما وانه نظري ، فان لزوم افحام الرسل يكون قائماً ، اذ يقال لهم : لا ينظر النظر الموصل لوجوب المعرفة ، الا اذا علم وجوبها عليه ، ولا يعلم الا بالنظر ، وهو لا ينظر » (٢) .

٣

(١) محمد الأمير : حاشية الأمير . ص ٣٢ .

(٢) المرجع السابق : ذات الصفحة . والسنوسي : السنوسية

الكبرى . ص ٤ .

ثالثاً — مذهب الماتريدية :

ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدى ، ومن شابعه ، الى القول بان :
العقل ، وأن لم يستقل باذراك الأحكام ، الا أن معرفة الله — عز وجل —
وحددها ، هي التي يمكنه ادراكها . بمعنى أنه ، لو لم يكن هناك شرع ، لادرك
العقل معرفته تعالى لوضوحها .

ويمكن أن يفرق ، بين هذا المذهب ، وبين مذهب المعتزلة ، من جهتين :
(١) أن الماتريدية يقولون : أن المعرفة وحدها وجبت بالعقل . ومعنى
وجوبها بالعقل — عندهم — أن الله — عز وجل — هو الذى أوجبها بمحض
اختياره ، بمعنى أن هذا الحكم ، لو لم يرد به شرع ، أمكن العقل ، أن يفهمه
عن الله تعالى لوضوحه . أما المعتزلة ، فيرون أن الأحكام كلها وجبت بالعقل ،
ويضيفونها اليه استقلالاً .

(ب) معنى ادراك المعرفة عند الماتريدية ، هو أن العقل يستطيع
الاستقلال باذراكها لوضوحها ، ومقتناه عند المعتزلة ، أن العقل يستطيع
ادراك الحسن فى المعرفة ، فيحكم بوجوبها ، بناء على قولهم بالتحسين
والتقبيح العقلين ، وهو مالا يقول به الماتريدية (١) .

والصحيح من هذه المذاهب — فى نظرى — هو مذهب الأشاعرة ،
لتظاهر الأدلة عليه .

مجالاتها :

إذا كان قد وجب على المكلفين ، معرفة العقائد الدينية ، وفى مقدمتها
معرفة الله — عز وجل — ومعرفة رسله — عليهم الصلاة والسلام — والتي

(١) محمد الأمير : حاشية الأمير . ص ٣١ — ٣٢ . والبيجورى تحفة
المريد . ص ٣٣ .

تعتبر عصب البحث في علم الكلام ، ومحل عناية المتكلمين ، وموضع اهتمامهم .
فان السؤال الذي اراه يطرح نفسه ، ماذا تعنى المعرفة بالنسبة له تعالى ؟
ولرسله — عليهم السلام — ؟ .

اما بالنسبة لمعرفته تعالى : فنقرر ، بادىء ذى بدء ، ان ذاته تعالى ،
غير داخلية في نطاق المعرفة ، امر فوق القدرة العقلية البشرية ، ومحاولة
الوصول الى ذلك ، طمع في محال ، فالعقول قاصرة عن ادراك ذاته تعالى ،
بل ان الشرع قد نهاها عن التفكير في ذاته ، فقد ذكر الإمام ابن حنبل في كتابه
« المسند » ، من حديث سعيد بن جبير — رضى الله عنه — قال : قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم : « تفكروا في كل شيء ، ولا تفكروا في ذات الله » (١) .
وهو حديث يعلق عليه الإمام محمد عبده فيقول : « ان هذا الحديث ، ان لم
يصح ، فكتاب الله بمبهمات وتفصيله ، يؤيد معناه » (٢) .

« ويقول الشيخ محمد رشيد رضا : الحديث ورد بالفاظ يتفق معناها »
وقد ذكر الحافظ العراقي ، في تخريجه لأحاديث كتاب احياء علوم الدين
للغزالي ، عدة طرق لرواية هذا الحديث ، فذكر ان لفظ حديث ابن عمر :
« تفكروا في آلاء الله ، ولا تفكروا في الله » ، ورواه أبو الشيخ ، في حديثه
ابن عباس : « تفكروا في الخلق ، ولا تفكروا في الخالق ، فانكم لا تقدرون
قدره » ، ورواه ابن النجار والرافعي ، من حديث أبي هريرة : « تفكروا في
خلق الله ، ولا تفكروا في الله » . وتعدد هذه الروايات ، واجتماعها ، يكسبها
قوة » (٣) .

« وقد جاء في الحديث أيضا : « ان الله احتجب عن البصائر ، كما

(١) ابن قيم الجوزية : اجتماع الجيوش الاسلامية . ص ٤٠ .

(٢) الإمام / محمد عبده : رسالة التوحيد . ص ٣٧ .

(٣) المرجع السابق : هامشي ص ٣٧ — ٣٨ .

أحتجب من الأبصار «... وبالجمله ، لا يعرف الله ، ألا الله ، فترك الإدراك
أدراك ، والبحث عن ذات الله اشراك» (١) .

فمثل العقول ، في النظر الى ذات الله تعالى ، كمثل الأبصار ، اذا
استمرت تنظر الى جرم الشمس ، فكما أن الأبصار تعثر بها ظلمة وكثورة ،
تمنعها من تمام الأبصار ، فكذلك تعثر العقول حيرة ودهشة ، تقطع عليها
أدراكها .

نعم زعم الصوفية ، أن « المرء اذا سلك سبيلهم ، وجد فيها يأخذون به
أنفسهم ، من العبادة والرياضة . عاش أحوالهم ، وذاق مواجدهم ، وأخذ
يترقى من حال الى حال ، ومن مقام الى مقام ، حتى ينتهى به المطاف الى
مشاهدة وجه الله الكريم ، وهو غاية الغايات عند الصوفية ، وأعلى مقامات
العارفين ، بل لا يدركه الا الخاصة منهم ، حيث يصلون الى حال يصير فيه
سرهم مرآة مجلوة ، يحازون بها شطر الحق تعالى .

يقول الشيخ الرئيس ابن سينا :

« — إشارة : فاذا عبر الرياضة الى النيل ، صار سره مرآة مجلوة ،
محاذيا بها شطر الحق ، وكان له نظر الى الحق ، ونظر الى نفسه ، فكان
بعد مترددا .

— إشارة : ثم أنه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط ، فمن
حيث لاحظته ، لا من حيث هي بزینتها ، وهناك بحق الوصول» (٢) .

« وهذا الذى تسميه الصوفية الهاما ، لا يعتبر به المتكلمون ، إذ الإلهام
عندهم ، ليس من أسباب المعرفة» (٣) .

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٤٠ .

(٢) ابن سينا : الاشارات والتبیهات . قسم الالهيات ، النمط التاسع

(٣) النسفى : العقائد النسفية . ص ٤١ .

ومن ثم ، تعنى المعرفة ، بالنسبة الله تعالى : معرفة ما يجب له ، وما يستحيل عليه ، وما يجوز في حقه .

فما قامت الأدلة ، النقلية والعقلية ، على وجوبه الله تعالى اجمالاً ، وجب على المكلفين معرفته اجمالاً ، وهو وصفه تعالى بكل كمال يليق بذاته المقدسة ، وأن كمالاته لا تتناهى ، لا يحيطها عد ، ولا يحيط بها علم . وما قامت هذه الأدلة على ما يستحيل في حقه تعالى اجمالاً ، وجب عليهم معرفته اجمالاً ، وهو تنزيهه تعالى عن كل نقص لا يليق بذاته المقدسة . وكذلك ما يجوز في حقه تعالى ، وهو فعل كل ممكن وتركه .

وما قامت الأدلة ، النقلية والعقلية ، على وجوبه الله تعالى تفصيلاً ، وجب على المكلفين معرفته تفصيلاً ، وهى الصفات العشرون . وما قامت هذه الأدلة على ما يستحيل في حقه تعالى تفصيلاً ، وجب عليهم معرفته تفصيلاً ، وهى أصداد الصفات العشرين الواجبة له تعالى .

وكذلك الأمر بالنسبة للرسول — عليهم أفضل الصلاة والسلام — فان المقصود من معرفتهم ، معرفة ما يجب ، وما يستحيل ، وما يجوز في حقهم — عليهم السلام — اجمالاً وتفصيلاً .

٢ — التقليد

تعريف التقليد :

وقد بان مما تقدم ، أثناء تعريفنا للمعرفة ، أن التقليد يفارقها في كون صاحبه خالياً من الدليل ، ومن ثم ، عرف علماء التوحيد التقليد بأنه هو :

« الأخذ بقول الغير ، في أحكام التوحيد ، من غير حجة أو دليل » :

والمراد « بالأخذ » : الاعتقاد : أى اعتقاد مضمون قول الغير .

والمراد « بالقول » : ما يشمل الفعل والتقريب .

والمراد « بأحكام التوحيد » : ما يعم سائر العقائد الدينية ، وليس مسألة

التوحيد خاصة .

والمراد بـ (من غير حجة أو دليل) : قيد متعزز يخرج به طلبه العلم ، فان تلقيهم عن أساتذتهم ، يخرجهم من دائرة التقليد ، الى كونهم عارفين ، وقد ضرب لهم الشيخ السنوني مثلاً ، للفرق بينهم وبين المقلدين ، بجماعة نظروا للهِلال ، فسبق بعضهم لرؤيته ، فأخبرهم به ، فان صدقوه من غير معائنة ، كانوا مقلدين ، وان أرشدتهم بالعلامة ، حتى عاينوه ، لم يكونوا مقلدين . (١) .

كذلك لا يشمل التقليد ، وفقاً لهذا التعريف ، عوام المؤمنين ، ولا الذين نشأوا في البلاد الإسلامية ، أو عاشوا فيها ، وذلك لموصول دعوى النبي — صلى الله عليه وسلم — اليهم ، وبلوغها عندهم مبلغ التواتر المفضي الى العلم ، الأمر الذي يخرجهم من ظلمة التقليد ، الى نور الحقيقة .

ووفقاً لهذا التعريف ، يكون وصف المقلد ، قاصراً على الذين نشأوا في انقطاع نائية ، أو عاشوا في شواحق الجبال ، وأعلى الهضاب ، ومجاهيل الصحراوات ، ونائي الجزر ، فسمعوا بالاسلام من آحاد المسلمين ، فاستجابوا لدين الله تعالى ، وآمنوا به .

وقد ثار تساؤل في شأن إيمان المقلدين : هل يعتبر إيمانهم صحيحاً ، ينجيهم في الآخرة ، أم لا ؟ . واجابة هذا التساؤل تعد مثار بحث عند المتكلمين .

آراء العلماء في إيمان المقلد :

قبل أن نبين آراء العلماء في إيمان المقلد ، لابد أولاً من تحرير محل النزاع ، وذلك على النحو التالي :

أولاً — حكم المقلد غير الجازم :

لا خلاف بين العلماء ، في أن المقلد غير الجازم — وهو الذي يشوب غيبته شيء من الشك ، أو الظن ، أو الوهم ، أو ما شابه ذلك — كافر ، في الدارين : الدنيا والآخرة .

ثانياً — حكم المقلد الجازم في الدنيا :

لا خلاف ، كذلك ، بين العلماء ، في أن المقلد الجازم ، إيمانه صحيح ، من حيث جريان الأحكام الدنيوية عليه . ذلك أنه يكفي ، في اعتبار الإيمان ، في الدنيا ، الإقرار بالشهادتين مع عدم المنافي . فالمقلد تجرى عليه أحكام الإسلام في الدنيا ، فتصح مناكحته ، وتؤكل ذبيحته ، ويتم أثره مثلاً . كما تجرى عليه أحكام موتى المسلمين ، إذا مات ، فيفسل ، ويكفن ، ويصلى عليه ، وتشيع جنازته ، ويدفن في مقابرهم ، ويلقن الشهادة .

وقد استدلل العلماء على ذلك ، من الكتاب ، بقوله تعالى : « ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمناً » . (النساء : ١٤) .

ومعنى السلام : في هذه الآية الكريمة ، الإسلام ، أي النطق بالشهادتين . روى أن مرداس بن نهيك ، أسلم ، ولم يسلم من قومه غيره ، فغزتهم سرية لرسول الله — صلى الله عليه وسلم ، فهربوا ، وبقي مرداس بن نهيك ثقته بإسلامه ، فلما رأى الجبل ، ألجأ غنمه إلى منعرج من الجبل ، فلما تلاحقوا ، كبروا وكبر ، وقال : لا إله إلا الله ، محمداً رسول الله . فقتله أسامة بن زيد ، واستاق غنمه . فأخبروا رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فوجد وجداً شديداً ، وقال : « قتلتموه إرادة ما معه » ، ثم قرأ الآية على أسامة .

واستدلوا من السنة بقوله : صلى الله عليه وسلم : « من صلى صلاتنا ، واستقبل قبلتنا ، وأكل ذبيحتنا ، فذلك المسلم الذي له ذمة الله ، وذمة رسوله ، فلا تخفروا الله في ذمته » (١) .

وعلى ذلك ، فإنه يجب الحكم بصحة إيمان المقلد الجازم في الدنيا ، اللهم إلا إذا بدر منه ما ينافي في الإيمان ، كعبادة غير الله تعالى ، أو إهانة المصحف الشريف ، أو إنكار ما علم مجيئه من الدين بالضرورة ، فإنه ، آنذاك ، يعد خارجاً عن الإسلام ، فلا تجزى عليه أحكام المسلمين في الدنيا .

(١) د. موسى شاهين : المنهل في علوم الحديث . ج ١ ، ص ٧٤ .

ثالثا — حكم المقلد الجازم في الآخرة :

أما المقلد الجازم ، من حيث حكم إيمانه في الآخرة ، فقد كان محل نزاع بين العلماء ، حيث اختلفوا في صحة إيمانه ، على آراء عدة :

فمن ذهب إلى القول بصحة إيمانه ، حكم بأنه لا يخلد في النار ، بل ماله الجنة كسائر المؤمنين .

ومن ذهب للقول بعدم صحة إيمانه ، حكم بخلوده في النار .

ومن ذهب للقول بصحة إيمانه مع الإثم ، حكم بأن ماله أمره إلى الله تعالى ، أن شاء تعالى عذبه ، وأن شاء تعالى نفعه .

واليكم هذه الآراء تفصيلا وأدلتها :

(١) ذهب جمهور المتكلمين (١) إلى القول بأن التقليد لا يكفي ، وأن

المقلد كافر . . . وقد بنوا كلامهم على أن المعرفة من واجبات الأصول ، فمن تركها كان كافرا . واستدلوا على عدم كفاية التقليد بأن الإيمان — عندهم — هو نفس المعرفة ، أو حديث النفس التابع لها ، فتكون المعرفة جزءا من الإيمان ، أو شرط صحة فيه ، فيكون لابد ، في الإيمان ، من الدليل ، والمقلد لا دليل معه ، فيكون فاقدا للإيمان ، خارجا عن دائرة المؤمنين .

ويمكن أن يرد على استدلالهم هذا ، بالقول بأن المقصود من الإيمان :

التصديق والاذعان ، وأما المعرفة فهي من وسائله ، فمتى حصل بدونها ، أي عن طريق التقليد ، فقد حصل المقصود .

كما أجنحوا أيضا على ما ذهبوا إليه — من تكفير المقلد — بالنصوص

الأمرة بالعمل واليقين ، والذامة للتقليد والمقلدين ، والحائثة على النظر والتفكير في كون الله وملكوته :

(١) وعلى رأسهم الإمام الأشعري ، والقاضي أبو بكر البقلائي ، والاستاذ أبو إسحق الأسفراييني ، وإمام الحرمين الجويني .

منها : قوله تعالى : « فأعلموا إنما أنزل يعلم الله وإن لا اله الا هو » .
(هود : ١٤)

ووجه الدلالة في هذه الآية الكريمة ، أن الله — سبحانه وتعالى — قد أمر بالعلم ، لا بالاعتقاد ، ومعلوم أنه لا فرق بينهما ، الا من حيث أن الاعتقاد خال من الدليل .

ومنها : قوله تعالى : « قل هذه سبيلي أدعو الى الله على بصيرة انا ومن أتبعني » .
(يوسف : ١٠٨)

ووجه الدلالة في هذه الآية الكريمة ، أن البصيرة هي معرفة الحق بدليله ، فمن لم يكن على بصيرة في عقيدته ، لم يكن متبعا للنبي — صلى الله عليه وسلم — فلا يكون مؤمنا .

ومنها : قول رسول الله — صلى الله عليه وسلم : « ... ان الله امر بعباده المؤمنين بما أمر به عباده المرسلين » (١) .

ووجه الدلالة في هذا الحديث النبوي الشريف ، أن التقليد لا يصح في حق عباده المرسلين ، فكذلك لا يصح في حق عبادة المؤمنين ، ما دام المأمور به واحدا لهما كليهما .

ويمكن أن يجاب على هذه النصوص ، ونحوها ، بأن الأمر فيها بالعلم واليقين ، إنما هو للقادرين الذين يمكنهم النظر والاعتبار ، لا سيما وأن الله تعالى خص النظر في كونه وملكوته ، طائفة من خلقه ، وصفهم بالفكر تارة ، والعقل تارة ثانية ، والتذكر تارة ثالثة ، ولم يجعل ذلك عامة لسائر خلقه ، من ذلك على سبيل المثال ، قوله تعالى : « هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون . ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل

(١) منسلم : صحيح مسلم . كتاب الزكاة . باب قبول الصدقة من الكسب الطيب . ج ١ ، ص ٤٠٦ .

والاعقاب ومن كل الثمرات ان في ذلك لآية لقوم يتفكرون . وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون . وما ذرا لكم في الأرض مختلفا ألوانه ان في ذلك لآية لقوم يذكرون . وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون . وألقى في الأرض رواسي أن يمد بكم ونهارا وسبلا لعلكم تهتدون » . (النحل : ٩ — ١٥)

ومن ثم ، لا ينسحب الأمر بالعلم على غير القادرين ، اذ مطالبتهم بذلك ، يكون تكليفا لهم بما فوق طاقتهم ، والله سبحانه وتعالى يقول : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » . (البقرة : ٢٨٦)

(ب) وذهب بعض المتكلمين الى القول بأن المقلد آثم ، قادرا على النظر كان ، أم لا . ذلك أنهم قالوا بأن التقليد ، وان كان يكنى في العقائد الدينية ، الا أنه لا يجوز ، فالتقليد حرام ، والمقلد آثم ، سواء أكانت فيه أهلية النظر والاستدلال ، أم لا .

ومبنى كلامهم على أن المعرفة من واجبات الفروع ، فمن تركها كان عاصيا .

وهذا الرأي ضعيف ، لأن فيه تعميما للآثم ، اذ لا يفرق بين القادر على النظر والعاجز عنه .

(ج) وذهب بعض المتكلمين الى القول بأن المقلد اذا كان قادرا على النظر ، كان آثما بتركه ، والا فلا آثم عليه . ذلك أنهم — كسابقهم — قالوا بكفائية التقليد ، وبنوا كلامهم — أيضا — على كون المعرفة من واجبات الفروع ، إلا أنهم فضلوا ، فقالوا : ان كان المقلد قادرا على النظر ، كان آثما بتركه ، والا فلا آثم عليه .

واستدل أصحاب هذا الرأي ، بأن النبي — صلى الله عليه وسلم —

جهل من الناس الايمان ، ولم يطالبهم بالدليل . وكذلك فعل الخلفاء الراشدون —
رضى الله عنهم — ومن بعدهم ، وماتوا دون أن يعرفوا شيئا من طرق النظر
في علم التوحيد .

كما استدلوا بأنه حينما سئل النبي — صلى الله عليه وسلم — عن
الايمان ، قال : « أن تؤمن بالله وملائكته ... » الحديث (١) .

مقبول النبي — صلى الله عليه وسلم — والخلفاء الراشدون من بعده ،
الايمان من عامة الناس ، بدون مطالبتهم بالدليل ، وبغير تعليمهم الأدلة ، وذكر
النبي — صلى الله عليه وسلم — في اجابته عن سؤال السائل عن الايمان ،
والتصديق بدون تعرض للدليل ، لهو برهان ساطع على كفاية التقليد .

كذلك استدلوا بالآثار المروية عن السلف الصالح — رضى الله تعالى
عنهم — الدالة على صحة ايمان غير العارفين . فلقد حكى عن بعضهم أنه
قال : « عليكم بدين العجائز » . وحكى عن الامام الفخر أنه قال عند موته :
« اللهم ايمان العجائز » ، يعنى أن يرزقه ايمانا كايانهم . وقال عمر بن عبد
العزيز — رضى الله تعالى عنه — لرجل سأل عن الأهواء : « عليك بدين
الصبي الذى فى الكتاب ، ودين الاعرابى ، ودع ما سواهما » .

ومما احتجوا به أيضا : أننا نجد بعض المقلدين ، أقوى ايمانا ، وأرسخ
اعتقادا ، ممن نظر فى علم التوحيد ، مما يدل على أن المعرفة ليست بلازمة
لصحة الايمان ، وما هى الا وسيلة من وسائله ، وقد يتحقق بدونها .

(د) وذهب بعض المتكلمين الى القول بأن مقلد النصوص القطعية
صحيح الايمان ، ومن قلد غيرها لم يصح ايمانه . ذلك أنهم ذهبوا الى القول
بأن من قلد نصوص القرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة القطعية الدلالة ،
صح ايمانه ، لتقليده القطعى الدلالة ، ومن قلد غيرها ، لم يصح ايمانه .

كما استدلووا أيضا بأنه يمكن القول بأن تقليد القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، هو تقليد للرسول — صلى الله عليه وسلم .

وهذا المذهب ليس من التقليد في شيء ، بل هو معرفة بالعقائد الدينية ، معرفة استدلالية ، غاية الأمر ، أنه استدلال إجمالي ، وبالتالي فإن عده من التقليد لهو خطأ كبير .

(هـ) وذهب بعض المتكلمين الى القول بأن المقلد ايمانه صحيح ، وأن الاستدلال على العقائد الدينية شرط كمال فقط . ذلك أنهم ذهبوا للقول بكفاية التقليد ، وعدم عصيان المقلد ، بناء على ما قرروه من أن الاستدلال على العقائد الدينية ، شرط كمال فقط ، فمن تركه يكون قد ترك الأولى ، ولا أثم عليه .

(و) وذهب بعض المتكلمين الى القول بأن المقلد ايمانه صحيح ، وأن الاستدلال على العقائد الدينية حرام . ذلك أنهم ذهبوا أيضا ، كسابقينهم ، الى القول بكفاية التقليد ، وخالفوا سابقينهم ، فقالوا بأن النظر والاستدلال على العقائد الدينية حرام .

هذا ويلاحظ أن هذين القولين الآخرين ، مبنيان على عدم وجوب المعرفة ، فلا يعتد بهما لمخالفتهما للاجماع (١) .

لكن اذا كان التيسير قاعدة ، من قواعد الاسلام ، نطقت بها النصوص القاطعة ، مثل قوله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » . (البقرة : ١٨٥)

ومظاهر ذلك التيسير ، واضحة في تعاليم الاسلام ، فمن قصر في الصلاة الرباعية عند السفر ، الى اباحة الفطر في رمضان لظروف مخصوصة ، الى

(١) عبد السلام : اتحاف المريد . ص : ٣٦ ، ٣٧ . ومحمد الأمير : حاشية الأمير ، ص : ٣٦ — ٤٧ . والبيجوري : تحفة المريد ، ص : ٣٧ ، ٣٨ .

إباحة اكل الميتة للمضطر في الخمسة . . . الخ ، من غير أن يكون ذلك أثماً يستحق صاحبه العقاب ، أما بعد ذلك ، لا يقبل الله تعالى إيمان من سَمِعَ عن الإسلام ، فأمن ، وقرن إيمانه بصالح الأعمال .

ان من يقول بغير ذلك ، في نظري ، إنما يضيق فضل الله تعالى ورحمته ، التي وسعت كل شيء . نعم ، إذا كان لدى ذلك المؤمن قدرة على تحصيل الأدلة اللازمة لمعرفة العقيدة التي دان بها ، وتقاعس عن دركها ، فإنه يكون آثماً لتقصيره ، ولتعطيله العقل — الذي وهبه الله تعالى إياه — عن أداء وظيفته في النظر في كون الله تعالى وملكوته ، الأمر الذي يجعلنا نميل إلى ترجيح الرأي القائل بصحة إيمان المقلد ، وأنه إنما يكون آثماً ، إذا ترك النظر والاستدلال مع القدرة عليهما ، إذ هذا المذهب ، يعتبر أصح المذاهب ، في نظري ، وأولاها بالقبول .

ولعل ما يعيننا على ترجيح صحة إيمان المقلد — أيضاً — أن أكثر من دخل في الإسلام ، قد دخل فيه ، دون أن يطالب بالدليل .

ولعل ما يؤيد هذا الرأي ما قاله الأمدى : « اتفقت الأصحاب على انتفاء كفر المقلد ، وأن ليس للجمهور ، إلا القول بعصيانته ، بترك النظر أن قدر عليه ، مع اتفاقهم على صحة إيمانه . وأنه لا يعرف القول بعدم صحة إيمانه ، إلا لأبي هاشم من المعتزلة » (١) .

وأيضاً ما قاله الشيخ أبو منصور الماتريدي : « أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون بالله ، عارفون بربهم ، وأنهم حشو الجنة ، كما جاءت به الأخبار ، وأنعتد عليها الإجماع . لكن منهم من قال : لا بد من نظر عقلي في العقائد ، وقد حصل لهم القدر الكافي ، فإن فطرتهم جبلت على توحيد الصانع ، وقسدرته ، وحدوث ما سواه من الموجودات ، وإن عجزوا عن

التعبير عنه باصطلاح المتكلمين ، والعلم بالعبارة ، علم زائد ، لا يلزمهم ،
والله تعالى أعلم «(١)» .

وقد حاول التاج السبكي ، ان يجعل خلاف العلماء ، في صحة ايمان
المقلد ، لفظيا — وهو ما لا يكون فيه النفي والاثبات على محل واحد — فقال
اما ان يجزم المقلد بقول الغير ، جزما قويا ، يقع في نفسه ، انه عالم بما جزم
به ، بحيث لم يرجع عن دينه ، لو رجع المقلد ، كفى ايمانه ، لكنه عاصى
بصرف النظر ، ان كان قادرا عليه ، والى هذا يرجع قول من قال بكفاية
التقليد . واما اذا لم يجزم المقلد ، على هذا الوجه ، بأن كان جازما ، جزما
غير قوى ، بحيث لو رجع المقلد ، لرجع عن تقليده ، والى هذا يرجع
قول من قال بعدم كفاية التقليد ، وبكفر المقلد . والله أعلم «(٢)» .

والحق ان خلاف العلماء في المقلد الجازم ، اما غير الجازم ، فلا خلاف
في كفره ، كما مر ، مما جعلنا نقول ان الخلاف بينهم حقيقى ، وليس لفظى .

(١) عبد السلام : اتحاف المرید ، ص ٣٧ .

(٢) عبد السلام : اتحاف المرید : ص : ٣٧ ، ٣٨ . والبيجورى : تحفة

المرید ، ص : ٣٨ ، ٣٩ . والاستاذ محمد يوسف الشينخ : الايضاح ،

ص ١٦ .

المبحث الرابع

في أول الواجبات على المكلفين

فكرنا فيما سبق ، أن معرفة العقائد الدينية واجبة ، وفي مقدمتها معرفة الله تعالى من حيث : ما يجب له تعالى ، وما يستحيل عليه تعالى ، وما يجوز في حقه تعالى .

والنظر المؤدى الى ذلك واجب — ايضا — على المكلفين .

وكلامنا في هذا المبحث ، يدور على قطبين : آراء العلماء في أول الواجبات على المكلفين ، ثم النظر : حقيقته ، وأقسامه ، والاستدلال على صحته ، وكيفية افادته للعلم ، ومسالكه .

القطب الأول

في آراء العلماء في أول الواجبات على المكلفين

أشرنا فيما سبق ، الى أن المتكلمين قد أجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى ، وإن اختلفوا في وجوب النظر الموصول اليها . وأشرنا ، كذلك ، الى أنه لا يعتد بالذين يحرمون النظر ، ولا بالذين يعتبرونه شرط كمال ، بناءً على أن المعرفة من المندوبات عندهم .

ونذكر هنا ، أن المتكلمين ، وإن أجمعوا على وجوب المعرفة ، إلا أنهم اختلفوا حول ما إذا كانت أول ما يجب على المكلفين ، أم أن هناك أمراً آخر يسبقها ، على اثني عشر رأياً هي :

الأول : ما نقل عن الإمام الأشعري ، في أرجح قوليه ، من أنه هو : معرفة الله ، سبحانه وتعالى ، من حيث وجوب وجوده ، ووحدانيته ، وسائر صفاته من نحو : العلم ، والقدرة ، والارادة ، وجميع الأحكام المتعلقة به ، عز وجل ، وكذلك صانعيته — تعالى — للعالم .

الثاني : وهو ينسب أيضاً للإمام الأشعري ، في قول ثان له ، كما ينسب الى الأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني ، من أنه هو : **النظر الموصول الى المعرفة .**

الثالث : وهو ينسب الى القاضي أبي بكر الباقلائي ، من أنه هو : **أول النظر ،** أي المقدمة الأولى منه ، نحو قولنا : العالم حادث ، وكل حادث لابد من محدث . فمجموع المقدمتين والنتيجة هو : **النظر ،** والمقدمة الأولى هي : **أول النظر .** ومبنى كلام أصحاب هذا الرأي ، أن الجزء قبل الكل ، فإذا وجب الكل وجب جزؤه قبله .

الرابع : وهو ينسب الى امام الحرمين الجويني ، واختاره ابن فورك ، كما ينسب الى القاضي أبي بكر الباقلائي ، في قول ثان له ، من أنه هو : **القصد الى النظر ،** ويعنون بالقصد : **تفريغ القلب عن الشواغل ، وتجريده**

عن العلائق ، حتى يكون مهبطاً للنظر الموصل الى معرفة الله — عز وجل — وعلمتهم في ذلك ، أن القصد الى النظر ، يكون قبل النظر الواجب ، لأن القصد الى أن شيء ، يكون سابقاً عليه .

ويلاحظ أن **الخلافاً بين هذه الآراء الأربعة** ، السابق ذكرها ، هو **خلاف لفظي** ، ومن ثم ، يمكن التوفيق بينهما ، بحيث يقال : أن من قال : أن أول الواجبات هو المعرفة ، أراد الغاية ، ومن قال : أنه النظر ، أو المقدمة الأولى منه ، أراد الوسيلة القريبة ، ومن قال : أنه القصد الى النظر ، أراد الوسيلة البعيدة .

الخامس : قاله بعض المتكلمين ، من أنه هو : **اعتقاد وجوب النظر** ، لأنه سابق عليه .

ويمكن أن يرد على ذلك ، بأن اعتقاد وجوب النظر ، يحتاج الى نظر سابق ، فلا يكون اعتقاد وجوبه ، أولاً في الواجبات على المتكلمين ، لما يستلزم من الدور البدهي البطلان .

السادس : ذهب إليه البعض ، من أنه هو : **الايمان** ، أي قول النفس : **آمنت وصدقت** .

السابع : ما ذكره بعضهم ، من أنه هو : **الاسلام** ، أي الانقياد الظاهري للأعمال .

الثامن : ما ذهب إليه آخرون ، من أنه هو : **النطق بالشهادتين** .

ويلاحظ أن هذه الأقوال الثلاثة الأخيرة ، **مقاربة** ، وهي مردودة بأن كل منها يحتاج الى المعرفة ، فلا تكون أولاً في الواجبات على المكلفين .

التاسع : ما حكاه بعضهم ، من أنه هو : **التقليد** .

العاشر : ما نقل عن جماعة من المتكلمين ، من أنه هو : **المعرفة أو التقليد** ، أي أحدهما ، لا بعينه ، فيكون المكلف مخيراً بينهما .
ويلاحظ أن الرايان الأخيران ، أضعف من أن يرد عليهما .

الحادى عشر : ما ذهب اليه بعضهم ، من انه هو : **الاشتغال بما هو من وظيفة الوقت الذى كلف فيه الشخص .** بمعنى انه : اذا توافرت فيه شروط التكليف ، وقت الزوال — مثلا — فان اول ما يجب عليه هو : اداء صلاة الظهر ، وما تتوقف عليه صحة تلك الصلاة .

وهو رأى يمكن أن يرد عليه ، بأن : ما يؤدى فى الاوقات من العبادات ، يتوابع للمعرفة ، فلا تكون اولا لما يجب على المكلفين .

الثانى عشر : ما نقل عن أبى هاشم الجبائى ، وبعض المعتزلة ، من انه هو : **الشك .**

وهو رأى مردود ، اما على أصل أهل السنة ، فلأن الشك مطلوب بزواله ، لأن الشك فى شيء من العقائد كفر ، فلا يكون مطلوبا حصوله .

واما على أصل المعتزلة ، فلأن الشك كفر ، وهو قبيح عندهم لعينه ، فلا يكون مأمورا بها ، اللهم الا ان يقال : ان المقهور بالشك ، ترديد الفكر ، فيكون ماله الى النظر (١) .

هذا وفى رأى ، ان الصحيح من هذه الأقوال والآراء ، هو الرأى الاول ، وهو المختار عند الإمام الأشعرى ، وهو أن معرفة الله تعالى ، هى اول الواجبات على المكلف ، وذلك لأن جميع الواجبات الأخرى ، تفترق اليها ، ولا تحقق الا بها . ولما كان لا يتوصل اليها الا بالنظر ، شريطة أن يكون مقبورا للمكلف ، فقد وجب بوجوبها ، من باب ما لا يتم الواجب الا به ، فهو واجب .

(١) محمد الأمير : حاشية الأمير ، ص ٣٨ . والسفوسى : السنوسية الكبرى ، ص ٨ . والبيجورى : تحفة المرید ، ص ٤٠ ، ٤١ .

القطب الثاني في النظر

حقيقته (ماهيته) :

يطلق النظر ، في اللغة ، على جملة معانى :

— فيطلق ويراد به **الابصار** ، أى ادراك الشيء بحاسة البصر ، ومن شواهد في القرآن الكريم ، قوله تعالى ، فى شأن المؤمنين يوم القيامة : « وجوه يومئذ ناضرة . الى ربها ناظرة » . (القيامة : ٢٢ ، ٢٣)

— ويطلق ويراد به **الانتظار** ، كقول تعالى : « فناظرة بما يرجع المرسلون » . (النمل : ٣٥)

— ويطلق ويراد به **التعطف والرحمة** ، كقوله تعالى فى شأن الكافرين من اهل الكتاب : « ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزيهم ولهم عذاب اليم » . (آل عمران : ٧٧)

— كما يطلق ايضا ويراد به **الفكر** ، أى حركة النفس فى المعقولات .
وأما حركة النفس فى المحسوسات ، فتخيل . وهذا المعنى هو المراد هنا .

وعرفوه فى الاصطلاح ، بجملة تعريفات ، أشهرها :

— أنه ترتيب أمور معلومة ، يتوصل بها الى مجهول ، سواء كان ذلك **المجهول تصوريا او تصديقا** .

فالمجهول التصورى يكون بترتيب الجنس مع الفصل ، او مع الخاصة ، ويسمى النظر — آنذاك — قولا شارحا وتعريفا ، وذلك كقولنا فى تعريف الانسان : انه حيوان ناطق .

والمجهول التصديقى يتوصل اليه بترتيب مقدمتين ، فأكثر ، على وجه مخصوص ، يوصل العلم بهما الى نتيجة ، هي ذلك المجهول . ويسمى النظر ، حينئذ ، حجة وقياسا . فمثلا ، لو كنا نتردد فى الحكم على العالم بالقدم

أو الحدوث ، وكما نعلم التغير الذى يعترى العالم ، من حركة الى سكون ، ومن نور الى ظلمة ، وغير ذلك .

وكما نعلم ان التغير اشارة الحدوث ، أمكننا — حيثئذ — ان نرتب هذه المعلومات ، فى مقدمتين ، يلزم عنهما نتيجة ، تزيل ترددنا فى الحكم على العالم ، بأن نقول : العالم متغير ، وكل متغير حادث ، اذا العالم حادث ، وهذه النتيجة التى كنا نجهلها ، من قبل .

— هذا ، ومن بين التعريفات ، التى قيلت فى ماهية النظر ، ما قاله شيخ الاسلام زكريا الأنصارى ، من أنه هو : فكر يودى الى علم ، أو اعتقاد ، أو ظن .

وهناك فرق بين هذه الأمور الثلاثة ، المذكورة فى هذا التعريف ، كما يلى :

الحكم : هو ادراك جازم ، مطابق للواقع ، ناشئ عن دليل ، غير قابل للتغير .

والاعتقاد : هو حكم جازم ، قابل للتغير ، ويكون صحيحا ، عندما يكون مطابقا للواقع — كالاعتقاد بوجوب الصلاة ، وحرمه الزنا — ويكون فاسدا ، اذا كان مخالفا للواقع — كاعتقاد الفيلسوف ان العالم قديم —

والظن : هو ادراك الشئ على سبيل الرجحان .

فالنظر ، على هذا التعريف ، يعنى حركة النفس فى المعقولات ، بحيث ينتج منها : علم ، أو اعتقاد أو ظن .

ويلاحظ ان مؤدى التعريفين وأخذ ، اذ ترتيب الامور المعلومة ، للتوصل بها الى مجهول ، لا يعدو ان يكون حركة النفس فى الفكر ، لانتاج معلوم ، سواء كان ذلك المعلوم ، علما ، أو اعتقادا ، أو ظنا (١) .

(١) البيجورى : تحفة المريد ، ص ٤١ . ومحمد رشاد عبد العزيز : ضوء جديد ، ص ٥٤ ، ٥٥ .

قسمها :

وينقسم النظر الى : صحيح وفساد .

فيكون صحيحا ، اذا سلمت مادته وصورته . ونعنى بالمادة : المعلومات التي يتألف منها

ونعنى بالصورة : الهيئة التي يكون عليها .

وتكون صحة المادة في المعرفة ، أو في القول الشارح : بأن يكون المذكور ، في معرض الجنس ، جنسا للماهية ، وفي معرض الفصل ، فصلا لها ، وفي معرض الخاصة ، خاصة شاملة لازمة . وأن يكون المذكور ، في الحد التام ، الجنس والفصل القريبين ، الى غير ذلك من الشروط . وفي الدليل ، أن تكون المقدمتان ، مناسبتين للمطلوب : قطعاً ، أو ظناً ، أو فرضاً .

وصحة الصورة في المعرفة ، أن يتقدم الأعم ، فيقيد بالفصل أو الخاصة ، بحيث تحصل صورة مميزة ، لصورة المطلوب . وفي الدليل ، أن يكون ، على ما اعتبر في الانتاج المبين ، في ابواب : القياس ، والاستقراء ، والتمثيل (١) .
أما اذا أعتري النظر ، خلل في مادته أو صورته ، بأن فقد شرطاً ، من الشروط المعتبرة في علم المنطق ، كان نظراً فاسداً ، لا يستلزم علماً ، ولا ينتج يقيناً .

الاستدلال على صحته :

اذا كانت المعرفة ، هي أول الواجبات على المكلفين — كما هو المختار — وكان النظر واجبا بوجوبها ، اذ ما لا يتم الواجب الا به ، يكون واجبا . فانا نضيف ، هنا ، دليلاً آخر ، على وجوب النظر ، هو ما دعا اليه القرآن الكريم ، من التفكير والتأمل ، في ملكوت السموات والأرض ، كقوله تعالى : ﴿ ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولي الأبصار ﴾ . (آل عمران : ١٩٠)

(١) د. محمد الحسيني الظواهري : التحقيق التام في علم الكلام ،

« ووجه الدلالة في هذه الآية الكريمة ، ما روى من أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال عند نزولها :

« ويل لمن قراها ، ولم يتفكر فيها » (١) . فلو لم يكن النظر واجبا ، ما تواعد رسول الله — صلى الله عليه وسلم — على تركه ، إذ وعيد الرسول — صلى الله عليه وسلم — لا يكون الا على ترك ما هو واجب .

هذا ، ويحتاج الإمام الأشعري ، لصحة النظر ووجوبه بثلاثة أدلة من الكتاب الكريم ، ودليل من الصفة الشريفة ، كما يلي :

فمن الكتاب الكريم ، استدلل بقوله تعالى ، الذي أخبر فيه عن سيدنا إبراهيم — عليه السلام — أنه لما رأى الكوكب ، قال : « هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الأفلين . فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدينى ربى لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يا قومى انى برىء مما تشركون » .

(الأنعام : ٧٦ — ٧٨ R

فجمع — عليه السلام — الشمس والقمر والكواكب ، في أنه لا يجوز أن يكون واحدا منها ، الها ربا ، لاجتماعهما في الأفول ، وذلك يدل على أن الله — عز وجل — لا يجوز عليه شيء من ذلك ، وإن جاز عليه الأفول ، والانتقال من مكان إلى مكان ، فليس باله . وهذا هو النظر والاستدلال (٢) .

وثمة دليل ثان ، يسوقه الإمام الأشعري ، لصحة النظر ، من الكتاب الكريم ، وهو رد الله تعالى ، على المشركين ، الذين أقروا بالخلق الاول ،

(١) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، ج ١ ، ص ٤٤٠ . وفي رواية أخرى ص ٤٤١ . بلفظ : « ويل لمن قرأ الآيات ثم لم يتفكر فيها » .
(٢) الإمام الأشعري : اللمع ، ص ٢٢ — ٢٣ . والامام الأشعري : رسالة استحسان الخوض في الكلام ، ص ٤ .

واللزمهم أن يقرّوا بالخلق الثاني — اعنى الاعادة والبعث بعد الموت — بقوله تعالى : « قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم » .

(يس : ٧٩)

فجعل النشأة الاولى ، دليل على جواز النشأة الآخرة ، لأنها فى معناها .

أما من أنكر الخلقين ، الأول والثانى ، وقال بقدم العالم ، زاعما أن الحياة رطبة حارة ، والموت بارد يابس ، وهو من طبع التراب ، فكيف يجوز أن يجمع بين الحياة والتراب والعظام النخرة ، فيصير خلقا سويا ، والضدان لا يجتمعان فى محل واحد ؟ ، فقد رد الله تعالى عليه ، بقوله : « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون » . (يس : ٨٠)

فقد ردهم الله — عز وجل — فى ذلك ، الى ما يعرفونه ويشاهدونه ، من خروج النار ، على حرها ويابسها ، من الشجر الأخضر ، على طراوته ورطوبته ، وجعل ذلك دليلا ، على جواز خلقه الحياة ، فى الرمة البالية ، والعظام النخرة ، وعلى قدرته على خلق مثلهم (١) .

وهذا هو الدليل « على صحة الحجاج والنظر ، لأن الله تعالى ، حكم فى الشيء بحكم مثله ، وجعل سبيل النظر ومجراه ، مجرى نظيره » (٢) .

واستدل الامام الأشعرى ، من السنة ، بما روى من أن رجلا قال : « يا نبي الله ، ان امرأتى ولدت غلاما أسود . وعرض بنفيه ، فقال — صلى الله عليه وسلم — هل لك من ابل ؟ فقال : نعم . قال : يا ألوانها ؟ قال : حمراء . فقال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — هل من ورق ؟ قال : نعم ، فان فيها أوقا . قال : فأنى ذلك ؟ قال : لعله عرقا نزع . فقال :

(١) الامام الأشعرى : اللمع ، ص ٢١ ، ٢٢ . والامام الأشعرى : رسالة استحسان الخوض فى الكلام ، ص ٦ .

(٢) الامام الأشعرى : رسالة استحسان الخوض فى الكلام ، ص ٦ .

الذين صلى الله عليه وسلم — ولعل ذلك نزاع مرقى (٧) ، فهذا ما عليه
الله ، تبين حايه وتعالى ، لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم من رده الشيء الى
شكله ونظيره ، وهو اصل لنا ، في معان ما يحكم به ، من التبيين والنظر .

كيفية افادته للعلم :

ويكون النظر الصحيح مقيدا للعلم ، اذا تركب من مقدمات قطعية لا
على ما هو الراجع من مذاهب المتكلمين ، الا انهم اختلفوا في كيفية افادته
للعلم .

اما اهل السنة ، فيرون ان الله تعالى ، يخلق العلم عقيب تمام النظر
بطريق اجراء العادة ، اى تكرر ذلك دائما ، منه غير وجوب ، بل مع جواز
ان لا يخلقه ، على طريق خرق العادة ، واجبا . وافترق اهل هذا المذهب
بفرقتين :

— فمنهم من جعل خلق ذلك العلم ، بحقق القوة القوية ، من غير ان
يتعلق به قدرة العبد ، وانما قدرته على احضار المؤقتين ، وبلا عظة وجود
النتيجة فيها بالقوة .

— ومنهم من جعله كسبا مقدورا للعبد .

واما المعتزلة : فيرون ان العلم ، الذى يحدث عقب تمام النظر ، انما
يكون بطريق التواتر ، ومعناه : ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر ، فالنظر
عمل للتأخر ، يوجب فعلا آخر له ، وهو العلم ، لان معنى القول به هنا هو
الاثار الحاصل ، لا نفس التأثير .

واما راي الفلاسفة : فانما يتم العلم بالنظر غير بعيد النظر —
بطريق الوجوب ، وذلك لتام التعادل مع تمام التأمل ، وذلك ان النظر ، بعد

(١) البخارى ، صحيح البخارى ، كتاب الاعتصام . باب ما يفكر من
ضم الراى وتكلف القياس .

الذهن ، لفيضان العلم عليه ، من عند واهب الصور ، الذى هو عندهم العقل الفعال ، المنتقى بصور الكائنات ، المفيض على النفس ، بقدر الاستعداد ، عند اتصالها به . وهذا باطل ، لأن جميع الكائنات ، مستندة الى الواجب ، ابتداء ، لأنه مختار ، وهذا ما يبطل التوليد — أيضا — مما يجعلنا نرجح مذهب أهل السنة ، على غيره من المذاهب (١) .

مسالكه :

تنوعت مسالك النظر ، وتعددت طرقه ، بالنسبة لاثبات الصانع — عز وجل — وفيها يلى أهمها :

١ — نظر الانسان فى نفسه :

لعل أقرب ما ينظر اليه الانسان ، ويتأمل فيه ، ليصل من خلاله ، الى اثبات البارئ تعالى ، هو نظره فى نفسه ، وتأمله فيها ، وليست أعنى بالنفس ، الروح ، وإنما أعنى بها ما يصدق على الانسان : مادة وروحا ، قال تعالى : « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » . (الذاريات : ٢١)

اذ معناها ، وفى أنفسكم دلائل وآيات ، اتركون التفكير فيها ، فلا تبصرون ! . أى لا ينبغى ترك النظر فيها .

وقال تعالى : « ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين . ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقه مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين » . (المؤمنون : ١٢ — ١٤)

وقد ورد : « من عرف نفسه ، عرف ربه » ، أى من عرف نفسه بالحدوث والفقر ، عرف ربه بالقدم والغنى .

(١) د. الحسين الظواهرى : التحقيق التام فى علم الكلام . ص ١٦ — ١٧ .

وكيفية نظر الانسان الى نفسه ، وتأمله فيها ، أن ينظر فيما اشتملت عليه من أحوال ، وما يعترئها من أعراض متغيرة ، من نحو : السمع والبصر ، والنوم واليقظة ، والانتباه والغفلة ، والعلم والجهل ، والصحة والمرض ، واللذة والألم ، وغير ذلك مما يطول ذكره . وقد دل تعاقب هذه الأعراض عليها وتغيرها ، على حدوثها من جهة ، وعلى أن لها محدثا ، واجب الوجود ، عام العلم ، تام القدرة ، ينبغى الايمان به ، والخضوع له ، والعمل لطاعته ، أملا في ثوابه ، وخوفا من عقابه ، من جهة أخرى .

ويمكن أن يصاغ ذلك في قياس ، هكذا :
نفس ملزومة لأعراض حسنة ، وملزوم الحادث حادث ، إذا نفس
حادثه .

ثم نجعل النتيجة السابقة ، صغرى لقياس آخر ، كبراه :
وكل حادث لابد له من محدث ، ونتيجته : نفس لابد لها من محدث .
وذلك المحدث ، يحتاج الى محدث ، ومحدثه يحتاج الى محدث ، فاما أن يدور الأمر ، أو يتسلسل ، والدور والتسلسل باطلان ، واما أن ينتهى الأمر الى محدث ، واجب الوجود ، هو الله عز وجل ، وهو المطلوب (١) .
هذا وسيأتى ابطال كل من الدور والتسلسل ، فيما بعد .

٢ — النظر في العالم :

لعل من أهم مسالك النظر وأوضحها ، بالنسبة للانسان ، نظره فيما حوله من العالم ، علويا كان أو سفليا . فالسموات وما فيها من أجرام ، والأرض وما عليها من مخلوقات ، وما يتعاقب عليها من أعراض ، مثل النور والظلمة ، وغير ذلك ، تدل على حدوثها ، ومن ثم ، تدل أبلغ الدلالة ، على أن لها محدثا وصانعا ، أحدثها وأبدعها ، على غير مثال سبق ، قال تعالى :
« بديع السموات والأرض وإذا قضي أمرا فانتها يقول له كن فيكون » .
(البقرة : ١١٧)

(١) عبد السلام : اتحاف المرید . ص ٤١ — ٤٣ . والبيجورى : تحفة المرید . ص ٤٢ .

وتقبل أن نبين كيفية النظر الى العالم ، علويه وسفليه ، نشير الى أن العالم سمي بهذا الاسم ، لكونه علامة على وجود الصانع عز وجل ، فيعلم وجوده تعالى من طريقه ، ويستدل به عليه — عز وجل — لأن كل علامة فيه ، تدل على قدرة الصانع ، وارايقه ، وعلمه ، وحكمته ، ووجوده .

وقد اختلف العلماء حول تحديد ما يطلق عليه كلمة عالم ، الى عدة مذاهب :

- فقد قصره بعضهم على كل ذى روح .
- وخصه آخرون بالانس والجن .
- وبعضهم خصه بالانس والجن والملائكة .
- وبعضهم خصه بالانس والجن والملائكة والشیاطین .
- والبعض خصه بأهل الجنة والنار .

وبلاحظ أن كل هذه الآراء ، يعوزها البرهان والدليل ، ولعل الصحيح أنه يطلق على ما سوى الله تعالى وصفاته ، من الموجودات والأحوال ، على القول بها . وأما المعدومات ، فليست من العالم ، سواء كانت ممكنة — كولد المزيد قبل وجوده — أو مستحيلة — كشريك الباري تعالى وتقدس .

وفيما يلي كيفية النظر فيه :

(١) النظر الى العالم العلوى :

نشير بادىء ذى بدء ، الى أن المراد بالعالم العلوى ، ما ارتفع من ملكيات ، من سموات ومجرات تشمل نجوم وكواكب وغيرها . ونظر الانسان وتأمله فيه ، إنما يكون فيما اشتمل عليه ، من جهات مخصوصة وأماكن معينة ، فيها ما هو متحرك ، وفيها ما هو ساكن ، وفيها ما هو نورانى ، وفيها ما هو ظلمات ، مما يدل على حدوثه ، وافتيقاره الى صانع مختار ، منزّه عن مماثلته لمصنوعه ، ذاتا وصفاتا .

وجه النظر الى العالم السفلى :

يطلق العالم السفلى ، على كل ما نزل من الفلكيات الى منقطع العالم الارضى ، كالهواء ، والسحاب ، والارض وما فيها كالمعادن ، وما عليها من جبال وبحار ونبات وحيوان ، وغير ذلك . ونظر الانسان في العالم السفلى ، انما يكون بتأمل ما اشتمل عليه — ايضاً — من جهات مخصوصة ، وامكنة معينة ، منها ما هو متحرك ، ومنها ما هو ساكن ، ومنها ما هو نورانى ، ومنها ما هو ظلمانى ، مما يقطع بحدوثه ، وافتقاره الى صنائع حكيم ، متصف بصفات الالهية .

دليل حدوث العالم بجواهره واعراضه :

ويمكن صياغة ما سبق ذكره ، صياغة منطقية ، في قياس ، هكذا :
العالم بجميع اجزائه محدث ، وكل محدث لابد له من محدث ، فالعالم لابد له من محدث حكيم أحدثه ، متصف بجميع صفات الالهية ، وهو الله عز وجل .

وهو كما ترى ، قياس اقترانى من الشكل الاول ، مركب من مقدمتين ، صفري وكبرى . اما الكبرى فبدئية ، واما الصفري فنظرية تحتاج الى دليل ، وللاستدلال عليها نقول : ان المتأمل في العالم ، يجد منه ما يقوم بنفسه ، ومنه ما يقوم بغيره ، وقد اصطلح المتكلمون ، على تسمية الاول بالجواهر ، والثانى بالعرض ، ومن ثم ، كان لزاما علينا ، ان نبين حدوث كل منهما :

اما حدوث الجواهر : فلانها لا تخلو عن الاعراض الحادثة ، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . اما انها لا تخلو عن الاعراض الحادثة ، فلانه لو خلا الجوهر عن الحركة والسكون مثلاً ، وهما ضدان مساويان للنقيضين ، لزم ارتفاع مساوى النقيضين ، وارتفاع النقيضين ومساويهما باطل ضرورة . واما ان كل ما لا يخلو عن الحوادث يكون حادثاً ، فلانه لو كان شيئاً ، لزم له عدم الحوادث ، او انفكاك التسليم بينهما ، وهما باطلان ، وبهذا يتم لنا دليل حدوث الجواهر .

وأما حدوث الأعراض ، فلأن منها ما شاهد حدوثه ، كالحركة بعد
السكون ، والسكون بعد الحركة ، ومنها مالا نشاهد حدوثه ، كالسكون
في بعض الأجرام الثابتة ، فيقال فيه : انه يجوز طروء العدم عليه ، بوجود
ضده ، لأن الأجرام كلها متساوية الأحوال ، فما جاز على بعضها ، يجوز على
البعض الآخر ، وقد ثبت أن بعضها حادث بالمشاهدة ، فتعين أن البعض
الذي لم نشاهد حدوثه حادثا أيضا ، وبهذا يتم لنا دليل حدوث الأعراض (١) .
وبكل ما سبق ذكره ، يتم لنا الدليل على حدوث العالم ، بجواهره
وأعراضه .

(١) غيد السلام : اتحلف المريد . ص : ٤٣ — ٤٥ ، والأمير : حاشية :
الأمير : ص : ٤٣ — ٤٥ .

المبحث الخامس

الإيمان والاسلام

يعد الإيمان والاسلام ، من المسائل المتعلقة بعلم الكلام ، وذلك لان الغرض الاساسى من معرفة العقائد الدينية بأدلتها ، ودفع الشبه عنها ، هو الإيمان بها ، والاسلام لها . فقولنا ، مثلا : الله تعالى واحد ، يعنى الإيمان بهذه العقيدة ، والتسليم بها .

ولذلك لابد من بيان : مفهومى الإيمان والاسلام ، والعلاقة بينهما ، وإمكانية تفاوت الإيمان أو تساويه عند كل المؤمنين . وقد اشتمل هذا المبحث ، على جملة مطالب :

المطلب الأول

فى حقيقة الإيمان

حقيقته لغة :

يطلق الإيمان ، فى أصل اللغة ، على معنيين :

الأول : جعل الغير آمنا : مأخوذ من الأمن ضد الخوف ، زيجت عليه الهزة للتعدي .

ومثاله قوله تعالى : « الذين أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف » .

(قریش : ٤)

أى جعلهم آمنين منه .

والثانى : التصديق بأى أمر : حقا كان أو باطلا . وله حالتان :

— يتعدى مرة بالباء ، لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف ، كقوله تعالى :

« آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه » . (البقرة : ٨٥)

— ويتعدى ، مرة أخرى ، باللام ، لاعتبار معنى الازعان ، كقوله

تعالى : « وما انت يؤمن لنا ولو كنا صادقين » . (يوسف : ١٧) (١) .

(١) عبد السلام : اتحاف المرید . ص ٤٧ . والبيجورى : تحفة المرید .

ص ٤٨ . والاستاذ / محمد يوسف الشيخ : الايضاح . ص ٢٧ .

حقيقته اصطلاحاً :

وأما في الاصطلاح ، ففيه عدة مذاهب ، المشهور منها ثلاثة ، هي :

أولاً — مذهب جمهور الأشاعرة والماتريدية وكثير من المتكلمين :

مضمونه :

ذهب أصحاب هذا المذهب ، إلى أن الإيمان شرعاً ، هو : **تصديق النبي — صلى الله عليه وسلم — في كل ما علم مجيئه به من الدين بالضرورة ،**

وليس المراد من التصديق : مجرد العلم ، أي حصول نسبة الصدق في القلب ، إذ لو كان كذلك ، للزم الحكم بإيمان كثير من الكافرين ، الذين عرفوا الحق ، بما في ذلك نبوته — صلى الله عليه وسلم — ولكنهم لم يؤمنوا كبراً وعناداً ، قال تعالى : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » . (البقرة : ١٤٦)

قال عبد الله بن سلام : عرفت حين رأيت ، كما أعرفت أبنى ، وعرفتني لمحمد أشد .

وإنما المراد بالتصديق : لازمه ، وهو الأذعان والقبول ، لما جاء به — صلى الله عليه وسلم .

ومعنى العلم الضروري بما جاء به — صلى الله عليه وسلم : ذبوعه وانتشاره بين المسلمين ، حتى صار العلم به ، يشبه العلم الضروري ، بحيث يعلمه العامة ، من غير افتقار إلى نظر واستدلال ، وإن كان في الأصل نظرياً ، ومفتقراً إليهما ، مثل وحدانيته تعالى ، وإرسال الرسل — عليهم السلام — ووجوب الصلاة ، وحرمة الزنا ، وغير ذلك .

هذا ، ويكفي التصديق الإجمالي ، فيما يجب على المكلف معرفته أجمالاً ، كالإيمان بأن الله تعالى ملائكة ، وكتباً ، ورسلاً ، وأنبياء ، وما إلى ذلك ، بينما لا بد من التصديق التفصيلي ، فيما يجب على المكلف ، معرفته تفصيلاً ، كالإيمان بالكتب المذكورة في القرآن الكريم : من التوراة ، والإنجيل ، والزبور ، وصحف إبراهيم وموسى — عليهما السلام — والإيمان بعدد الرسل والأنبياء .

المذكورين في القرآن الكريم — أيضا — بالنسبة لسنن الأنبياء والرسل (١) .
كما يجب التصديق التفصيلي ، بالمعلومات من الملائكة (٢) ، وحمل
العرش ، والجافين من حوله .
وأما منكر ونكير ، فيكرهها غير كافر ، لوجود خلاف حول مسئول
القيصر .

ومعنى وجوب الايمان تفصيلا ، بهذه الكتب ، وهؤلاء الرسل والملائكة ،
أنه لو عرض على المكلف ، واحد منهم ، لم يتكرونه من عند الله — عز وجل —
بالنسبة للكتب ، ولا نبوته ولا رسالته ، بالنسبة للأنبياء والرسل ، فمن أنكر
شيئا من ذلك ، كان كافرا ، وكذلك بالنسبة لأي من الملائكة ، المذكورين من
قبل .

ولكن ، العوام ، لا يحكم عليهم بالكفر ، إلا إذا أنكروا بعد تعليمهم .
وليس المراد ، أنه يجب حفظ أسمائهم ، خلافا لمن زعم ذلك (٣) .

الاقرار والشهادات :

لما كان الايمان هو التصديق القلبي ، وكان ذلك التصديق ، أمرا باطنا
خفيا ، لا سبيل لمعرفة والاطلاع عليه ، إلا بعلامة تدل عليه ، لتناط بصاحبه
الأحكام الدينية ، فقد اعتبر أصحاب هذا المذهب ، **الاقرار بالشهادتين** ،
شرطا في الايمان ، **خارجا عن ماهيته** . لكنه شرط لاجراء الأحكام الدينية
على المؤمنين ، من نحو : التوارث ، والتكليف ، والصلاة خلفه وعليه ، ودفنه

(١) وهم — صلوات الله عليهم — خمسي وعشرون : ابراهيم ،
واسماعيل ، واسحاق ، ويعقوب ، ونوح ، وداود ، وسليمان ، وأيوب ،
ويوسف ، وموسى ، وهارون ، وزكريا ، ويحيى ، وعيسى ، والياس ،
واليسع ، ويونس ، وإثريس ، ولوط ، وهود ، وصالح ، وشعيب ، وثو
الكفل ، وآدم ، ومحمد ، صلوات الله تعالى عليهم أجمعين .

(٢) وهم : جبريل ، وميكائيل ، وإسرافيل ، وعزرائيل ، ومالك ،
ورضوان ، ورقيب ، وعتيد .

(٣) البيجوري : تحفة المرید . ص ٤٦ — ٤٨ . وعبد السلام :
أتحاف المرید . ص ٤٧ .

في مقابر المسلمين ، ومطالبته باقام الصلاة ، وايتاء الزكاة ، وغير ذلك ، من أوامر الشرع ونواهيه . وعلى ذلك : فمن صدق بقلبه ، ولم يقر بلسانه ، لا لعذر منه ، ولا لأبائه ، أو عناد ، فهو مؤمن عند الله — عز وجل — كافر بالنسبة للأحكام الدنيوية . ومن أقر بلسانه ، ولم يصدق بقلبه — وهو المنافق — فهو مؤمن في الدنيا ، تجري عليه أحكام المسلمين ، ولكنه كافر عند الله — عز وجل — الا اذا ظهر ما يدل على كفره ، كاهانة المصحف الشريف ، أو غير ذلك ، مما ينافي في الاسلام ، فهو كافر في الدارين .

هذا كله في حق القادر على الاقرار ، والنطق بالشهادتين ، المتمكن منه .

بقي أن نعرف حكم المعذور ، والآبى المعاند ، الذي يترك الاقرار عامدا :

فأما المعذور : كالأخرس اذا قامت قرينة على اسلامه ، بغير النطق ، كالإشارة ونحوها ، فهو مؤمن في الدنيا والآخرة .

وأما الآبى : الذي طلب منه النطق بالشهادتين ، فهو كافر في الدارين ، ولو أذعن قلبه ، فلا ينفعه ذلك ، ولو في الآخرة . فالأقرار لأبد منه ، للعلم بأن ذلك المقر مؤمن .

هذا ، وقد اعتبر الإمام الشافعى ، شروطا للنطق بالشهادتين ، تنبغى مراعاتها ، من مثل أنه لابد من لفظ أشهد ، وتكريره ، والموالة بينهما ، وغير ذلك . وشارك الإمام الشافعى في رايه ، بعض المالكية .

وذهب بعض الشافعية ، وبعض المالكية ، الى أنه يكفى كل ما يدل على الايمان ، فلو قال : الله واحد ، ومحمد رسول . كفاه ذلك .

ونحب أن ننبه ، الى أن اشتراط الاقرار ، لأجراء الأحكام الدنيوية ، إنما هو بالنسبة لمن أراد الدخول في الاسلام ، وأنه يكفى ولو مرة واحدة في العمر . أما أطفال المسلمين ، فيتبعون آبائهم ، وان لم يوجد منهم الاقرار ، طيلة حياتهم ، ويدل على ذلك ، ما ثبت من أنه — صلى الله عليه وسلم — جعل إيمان أحد الأبوين ، إيمانا للأولاد (١) .

(١) عبد السلام : اتحاف المرید . ص ٤٧ — ٤٨ . البيجورى : تحفة المرید . ص ٤٨ .

علاقة العمل بحقيقة الايمان :

لكن ، اذا كان الاقرار ، شرطاً لاجراء الاحكام الدنيوية ، على المؤمنين ،
فما علاقة العمل بالايمان عند أصحاب هذا المذهب ؟ .

انهم يرون أن العمل ، شرط كمال بالنسبة للايمان ، بمعنى أنه من اتى
بالعمل ، فقد حصل الكمال ، ومن تركه ، فهو مؤمن ، لكنه فوت على نفسه
الكمال ، اذا لم يكن مع ذلك : استحلال ، او انكار ، لما اتى به الشارع ،
او شك في مشروعيته ، والا فهو كافر ، لما علم من الدين بالضرورة .

الايمان — اذا — هو التصديق القلبي ، والاقرار شرط لاجراء الاحكام
الدنيوية ، والعمل شرط كمال له ، وفقاً لمذهب جمهور اهل السنة (١) .

أدلة هذا المذهب :

استدل أصحاب هذا المذهب ، على ما ذهبوا اليه ، بأدلة كثيرة .
فاستدلوا — أولاً — على أن القلب محل الايمان ، ولا محل في القلب الا
التصديق ، فلا يكون له معنى سواه ، بنصوص كثيرة ، من الكتاب الكريم
والسنة الشريفة .

فمن الكتاب الكريم ، استدلوا بقوله تعالى : « ... أولئك كتب في
قلوبهم الايمان » .

(المجادلة : ٢٢)

ووجه الدلالة في هذه الآية الكريمة ، أن المقصود بالايمان فيها ، هو
الايمان الشرعى ، فالله تعالى لم ينعمهم ، ولم يمدحهم ، بالامثال ، الا بما
كلفوا به ، وما ذلك الا الايمان الشرعى .

ومنه : قوله تعالى : « من كفر بالله من بعد ايمانه الا من أكره وقلبه
مطمئن بالايمان » .

(النحل : ١٠٦)

ووجه دلالة الآية الكريمة ، أنها جاءت في معرض الوعيد للكافرين ،
وقد استثنى من ذلك ، من أكره على الكفر ، وقد أطمأن قلبه بالايمان

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٤٩ — ٥٠ .

(م ٨ — علم التوحيد)

الشرعى ، الذى هو مناط التكليف ، فثبت أن الايمان محله القلوب ، وأنه فعل من أفعالها .

ومنه قوله تعالى : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم » . (الحجرات : ١٤)

ووجه الدلالة فى هذه الآية الكريمة ، أن الله تعالى قد جعل القلب محلا للإيمان ، ولا شك أن المراد بالايمان فيها ، هو الايمان الشرعى قطعاً . فان الأعراب لما قالت : آمنا . ثم نفى الله تعالى الايمان عنهم ، لم يكن المراد فى الإثبات والنفى ، الا الايمان الشرعى ، لأن مرادهم بقولهم : آمنا ، أنهم استجابوا لله تعالى ، وآمنوا به ، الايمان الذى طلبه منهم ، فرد الله تعالى عليهم : بأنكم لم تؤمنوا الايمان المطلوب ، ولم يدخل ذلك الايمان فى قلوبكم . واستدلوا من السنة الشريفة ، بقوله — صلى الله عليه وسلم : « اللهم ثبت قلبى على دينك » . ودلالة الحديث ، ظاهرة على كون القلب متغلا للإيمان .

كما استدلوا — أيضا — على أن القلب محل الايمان ، بدليل عقلى ، فقالوا : الكفر ضد الايمان ، والكفر هو الجحود ، والجحود محله القلب ، فيكون ضده ، وهو الايمان ، محله القلب أيضا ، لأن الضدين يتواردان على محل واحد .

واستدلوا — ثانيا — على أن الإقرار والعمل ، ليسا من ماهية الايمان ، بأدلة كثيرة منها :

— أنه قد ثبت بالنصوص المتقدمة ، أن الايمان محله القلب ، ولا يحل فى القلب الا التصديق . أما الإقرار فمحله اللسان ، وأما الأعمال فمحلهما الجوارح .

— أن الايمان هو التصديق ، بشهادة أهل اللغة ، ولم ينقل الى معنى آخر فى الشرع ، وذلك لأن النقل خلاف الأصل ، لجانب أنه قد شاع فى القرآن الكريم ، والسنة الشريفة ، خطاب العرب بالايمان ، فأمثل منهم من

أمثل ، من غير استفسار عن حقيقته ، ولا توقف على بيان معناه ، فدل ذلك ، على أن المراد بالإيمان ، هو المعنى الذى عرفوه فى لغتهم ، وما ذلك إلا التصديق القلبي ، غاية ما فى الأمر ، أن الإيمان اللغوى تصديق بأى نسبة خبرية ، إما الإيمان الشرعى ، فتصديق بنسبة خبرية خاصة ، وهى التصديق بما جاء به النبى — صلى الله عليه وسلم — فيها علم من الدين بالضرورة ، وليس هناك تغاير بين المعنيين : اللغوى والشرعى ، إلا من حيث المتعلق فقط .

واستدلوا — ثالثا — على أن العمل ليس من حقيقة الإيمان ، ولا داخلا فيه ، بعدة أخطأ :

منها : توجيه الله تعالى ، الأمر والنهى ، الى المؤمنين ، كما فى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام . . . » . (البقرة : ١٨٣)

ووجه الدلالة فيها ، أن الله — عز وجل — أثبت الإيمان لهم ، ثم أمرهم بالصيام ، الذى هو أحد الأعمال ، فلا تكون الأعمال ، داخلة فى الإيمان ، الذى وصفهم به قبله .

ومنها : مجامعة الإيمان المعاصى ، كما فى قوله تعالى : « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم . . . » . (الانعام : ٨٢)

ووجه الدلالة ، فى هذه الآية الكريمة ، أن الله — عز وجل — قيد الإيمان فيها ، بعدم مخالطة الظلم ، الذى هو المعصية ، فدل ذلك ، على أن عدم المخالطة بالظلم ، ليس داخلا فى الإيمان ، والا كان تقيده به لغوا . وهذه الدلالة صحيحة ، اللهم ، إلا أن يقال أن المقصود بالظلم — فى هذه الآية الكريمة — هو الشرك ، فلا تكون هذه الآية الكريمة ، شاهد لأصحاب هذا المذهب . والمعنى الآخر ، يؤيده ، أنها لما نزلت ، شق ذلك على الصحابة — رضوان الله عليهم — وقالوا : أينألم يظلم نفسه . فقال — صلى الله عليه وسلم — : « ليس كما تظنون » ، إنما هو كما قال لقمان لابنه : « يا بني

« لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم » (لقمان : ١٣) (١) .

ومن ثم ، عدلوا عن الاستدلال بهذه الآية الكريمة ، الى آية كريمة
أخرى ، تعد من شواهد مجامعة الايمان المعاصي ، هي قوله تعالى : « وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما » . (الحجرات : ٩)

ووجه الدلالة في هذه الآية الكريمة ، ان الله — عز وجل — قد جعل
الطائفتين المتقاتلتين من المؤمنين ، فلو كان العمل من حقيقته الايمان ،
ما وصفهم بذلك ، مع اقتتالهم ، الذي هو أحد الكبائر .

ومنها : عطف العمل على الايمان ، اذ العطف يقتضي المغايرة ، كما في
قوله تعالى : « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ... » . (البروج : ١١)

ووجه دلالة هذه الآية الكريمة ، ان المعطوف غير المعطوف عليه ، فلو
كان العمل من حقيقة الايمان ، ما عطف عليه ، لامتناع أن يعطف الشيء على
نفسه .

ومنها : أن الايمان شرط لصحة الأعمال الصالحة ، كما في قوله تعالى :
« فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه » . (الأنبياء : ٩٤)

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة ، أن المشروط لا يدخل في الشرط ،
لامتناع اشتراط الشيء لنفسه ، فانه اذا كان العمل جزءا من الايمان ، وقد
اشتراطنا الايمان في العمل ، كان العمل شرطا لنفسه (٢) .

(١) أحمد بن المنير الاسكندري : الانتصاف على الكشاف للزمخشري .
ج ٢ ، ص ٣٣ . هامش ٣ . مسلم : صحيح مسلم ج ١ . كتاب الايمان .
باب صدق الايمان واخلاصه . ص ٦٤ .

(٢) البيجوري : تحفة المرید . ص ٥ . ومحمد الأمير : حاشية
الأمير : ٤٨ — ٤٩ .

ثانياً — مذهب أبو حنيفة وبعض الأشاعرة :

مضمونه :

ذهب أصحاب هذا المذهب الى ان : الايمان الشرعى ، هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان ، فيكون أسما لعملى القلب واللسان معا . فالاقرار — على هذا المذهب — جزء من الايمان ، وشروطه ، فمن صدق بقلبه ، ولم يقر بلسانه ، ولو مرة واحدة ، طول عمره ، مع قدرته وتمكنه من ذلك ، فهو غير مؤمن عند الله — عز وجل — ولا يستحق دخول الجنة ، ولا النجاة من النار ، ولا تجرى عليه أحكام المسلمين فى الدنيا ، هذا فى حق المتمكن القادر . اما مالا قدرة له على الاقرار ، وغير المتمكن منه ، كالأخرس والمكره ، فالاقرار ساقط فى حقهما .

وقد اعترض عليه فقيل : الشئ لا يوجد بدون شطره ، فلو كان الايمان مركبا ، من التصديق والاقرار ، ما صح ايمان الآخرس ، لخلوه من الاقرار ، وهو اعتراض دفعه أصحاب هذا المذهب فقالوا بأن : الاقرار ركن يحتل السقوط ، اما التصديق فلا يحتمله أصلا . بيد انه يرد على هذا الدفع أمران :

الأول : أطفال المؤمنين ، فانهم لا تصديق عندهم ، وهم مؤمنون ، فيكون التصديق ساقطا فى حقهم .

الثانى : أن النائم والغافل مؤمنان ، مع أنهما لا تصديق عندهما ، أيضا لا يكون الاقرار وحده ، هو الذى يحتل السقوط ، بل يحتله التصديق أيضا .

أدلتها :

وقد استدل أصحاب هذا المذهب بقوله — صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس ، حتى يقولوا : لا اله الا الله » فمن قال : لا اله

الا الله . فقد عصم منى ، نفسه وماله ، الا بحقه ، وحسابه على الله » (١) .
ودلالة الحديث الشريف ظاهرة ، على أن الاقرار من الايمان . وهو استدلال
رده اهل السنة فقالوا : ان الحديث يعنى ، أن قول : لا اله الا الله ، شرط
لاجراء احكام الاسلام فى الدنيا ، حيث رتب فيه — صلى الله عليه وسلم —
على قول : لا اله الا الله ، عصمة الدم والمال ، دون الثبابة فى الآخرة ، لانه
لا اثر لعمل اللسان فى الآخرة ، بدلالة قوله تعالى : « من كفر بالله من بعد
ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان » . (النحل : ١٠٦)

وقوله تعالى : « ان المنافقين فى الدرك الأسفل من النار » .
(النساء : ١٤٥)

والمنافق هو من اظهر الاسلام ، بما فيه النطق بالشهادتين ، وأبطن
الكفر ، فقد اثبتت هاتان الآيتان الكريمتان ، انه لا اثر لعمل اللسان فى
الآخرة (٢) .

ثالثا — مذهب المعتزلة والخوارج والفقهاء واهل الحديث :

ذهب اصحاب هذا المذهب ، الى أن الايمان شرعا ، هو : التصديق
بالقلب ، والنطق بالشهادتين ، والعمل بالجوارح . وعلى حد تعبيرهم
المشهور : الايمان تصديق بالجنان ، واقرار باللسان ، وعمل الأركان . الا
أنهم اختلفوا فى منزلة هذه الثلاثة — التصديق والاقرار والعمل — بعضها
من بعض :

فذهب الخوارج الى أن هذه الثلاثة ، اجزاء للايمان ، فى مرتبة واحدة،
فمن فقد جزءا منها فهو كافر .

وذهب المعتزلة الى أن من فقد التصديق او الاقرار يكون كافرا ، اما
تارك العمل ، فلا يصدق عليه اسم الايمان ، حتى يكون مؤمنا ، ولا يصدق

(١) مسلم : صحيح مسلم . كتاب الايمان : ص ٣٢ — ٣٦ .

(٢) البيجورى : تحفة المريد . ص ٥٠ — ٥١ .

عليه اسم الكفر ، حتى يكون كافرا ، وإنما هو في منزلة ، بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر ، وسموه فاسقا ، وهو مخذ في النار ، وعقابه أدنى من عقاب الكافرين . وتفسير ذلك ، أن الإيمان عبارة عن خصال من الخير ، يسمى المرء بسببها مؤمنا ، والفاسق لم يستجمع هذه الخصال ، فلا يسمى مؤمنا ، وهو أيضا لا يسمى كافرا ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ، ولكنه إذا خرج على كبيرة ، من الدنيا ، بدون توبة ، فهو خالد في النار ، إلا أنه في درك أعلى من درك الكافر ، ولا مانع من إطلاق اسم المسلم عليه ، تمييزا له عن الكفر .

واستدل المعتزلة على أن العمل من حقيقة الإيمان ، بما يأتي :
 — أنه لو لم يكن العمل من حقيقة الإيمان ، لما حكم على العاصي بالخلود في النار ، لأن المؤمن لا يخلد فيها ، لقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها » . (النساء : ١٤)

فإن الله — عز وجل — أخبر أن العصاة يعذبون بالنار ، مخطدون فيها ، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعا ، لأنه تعالى لو أراد أحدهما ، دون الآخر ، لبيّنه . ولقوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » . (النساء : ٩٣)

فقد أخبر الله — عز وجل — أن جزاء القتل ، الذي هو أحد المعاصي ، الخلود في النار ، مما يدل على عدم إيمان مرتكبه .

وقد أجاب أهل السنة ، بأن المراد من المعصية ، في الآية الكريمة الأولى ، هو الشرك ، وأن المراد من القتل ، في الآية الثانية ، استحلاله ، أو أن يكون المراد من الخلود في النار ، المكث الطويل فيها .

— أنه لو لم يكن العمل من حقيقة الإيمان ، لما انتفى الإيمان عند وجود المعصية ، لقوله — صلى الله عليه وسلم — « لا يزني الزاني وهو مؤمن » (١) .

(١) مسلم : صحيح مسلم ، جزء ١ ، كتاب الإيمان .

فقد نفى الرسول — صلى الله عليه وسلم — الايمان عند وجود الزنا ، الذم هو أحد الكبائر .

وقد أجاب أهل السنة عن هذا الحديث ، بأن الايمان المنفى فيه ، هو الايمان الكامل ، لا مطلق الايمان ، لقوله — صلى الله عليه وسلم — « ما من عبد قال لا اله الا الله ، ثم مات على ذلك ، الا دخل الجنة » « وان زنى ، وان سرق » « على رغم أنف أبى ذر » (١) .

أما الفقهاء وأهل الحديث — الذين يمثلون بحق سلف الأمة — فقد رؤا — رضوان الله عليهم — أن كلا من التصديق والاقرار والعمل ، ليسوا في مرتبة واحدة ، فقالوا : اذا انعدم التصديق ، انعدم الايمان المستتبع النجاة في الآخرة . واذا انعدم الاقرار ، انعدم الايمان المبني عليه الأحكام الدنيوية . واذا انعدم العمل ، انعدم كمال الايمان ، لأن فقد العمل ، كفقده اليد من الانسان ، فكما أن اليد ، لا ينعدم الانسان بانعدامها ، بل يكون مشوها ، فكذلك العمل بالنسبة للايمان (٢) .

وبعد ، فلعله قد ظهر ، من خلاله عرض المذاهب بأدلتها ، أن المذهب الأول ، هو الصحيح منها ، لتظاهر الأدلة على صحته ، ولأنه يعتبر امتداداً لمذاهب السلف الصالح — رضوان الله عليهم أجمعين .

(١) مسلم : صحيح مسلم ، ج ١ ، كتاب الايمان ، باب من مات لا يشرك بالله شيئاً ، ص ٥٣ .
(٢) البيجورى : تحفة المريد ، ص ٥٠ .

المطلب الثاني

في حقيقة الاسلام وعلاقته بالايمن

تعريف الاسلام :

يراد بالاسلام ، في اصل اللغة ، مطلق الامتثال والانقياد ، ظاهرياً كان أو غير ظاهري .

أما معناه الشرعي ، فمخلاف بين العلماء :

— رأى الأشاعرة : ذهبوا الى أن المقصود بالاسلام شرعاً : الامتثال والانقياد الظاهري ، لما جاء به الشرع ، من أوامر ونواهي ، مع أذعانه لها ، وعدم رفضه لشيء منها ، عمل بها أو لم يعمل . ويتحقق الامتثال والانقياد بالاقرار بالشهادتين ، ويكون ذلك الانقياد والامتثال ، بالنسبة لسائر العبادات ، من الصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، باعتواف المكلف بوجوبها ، وعدم انكار شيء منها ، عند سؤاله عنها .

رأى الماتريدية ومحققوا الأشاعرة : ذهبوا الى أن الاسلام شرعاً : هو الامتثال الباطني ، لما جاء به الشارع ، من مأمورات ومنهيات . فلا يكون ثمة فرق ، بين الاسلام والايمن ، على هذا المذهب ، كما سيجيء بعد .

ولكل من هذين المذهبين ، ما يؤيده من الشواهد والنصوص . وسنذكر ، هنا ، طرفاً من أدلة كل فريق ، عند عرضنا لعلاقة الاسلام بالايمن .

علاقة الاسلام بالايمن :

— رأى جمهور الأشاعرة : إذا كان الاسلام عند جمهور الأشاعرة ، هو الامتثال الظاهري ، لأوامر الشرع ونواهيها ، والايمن هو التصديق القلبي ، بما جاء به النبي — صلى الله عليه وسلم — فمن الطبيعي ، أن تكون العلاقة بينهما ، هي التغاير ، على مذهب ، بمعنى أن كلا من : الايمان

والاسلام ، باعتبار حقيقتيهما الشرعية ، متغايران مفهوما وما صدقا ، الا انهما متلازمان شرعا ، باعتبار المحل ، بعد اتحاد الجهة المعتبرة ، وهى الايمان المتجى ، فى الدنيا والآخرة ، ذلك انه لا يوجد من ياتى بافعال الايمان ، الا ويكون مسلما ، ولا يوجد من ياتى بافعال الاسلام ، الا ويكون مؤمنا .

فاذا قطعنا النظر عن تلازمهما ، ونظرنا الى مطلق الايمان والاسلام ، فان العلاقة بينهما ، تكون العموم والخصوص الوجهى ، باعتبار المحل ، — اى الشخص — يجتمعان فيمن صدق بقلبه ، وامثل ظاهرا ، وينفرد الايمان ، فى المصدق بقلبه ، والاسلام ، فى المنقاد ظاهرا ، اى المنافق .
وقد استدلوا ، على ما ذهبوا اليه ، من التغاير بين الاسلام والايمان ، بنصوص كثيرة :

منها : قوله تعالى : « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » .
(الحجرات : ١٤)

ووجه الاستشهاد بهذه الآية الكريمة ، أن الله — عز وجل — قد نفى عن الاعراب الايمان ، مع اثبات الاسلام لهم ، فلو كان الاسلام عين الايمان ، ما اثبت أحدهما ، ونفى الآخر ، فدل ذلك على انهما متغايران .

ومنها : قوله تعالى : « ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات . . »
(الاحزاب : ٣٥)

ووجه الاستشهاد بهذه الآية الكريمة ، أن الله — عز وجل — قد عطف الايمان على الاسلام ، فلو لم يكن الاسلام غير الايمان ، ما عطف أحدهما على الآخر ، اذ العطف يقتضى المغايرة .

ومنها : حديث جبريل — عليه السلام — فقد سئل رسول الله — صلى الله عليه وسلم — عن كل واحد منهما ، بجواب خاص به ، مما يدل على انهما متغايران .

— رأى الماتريدية ومحققوا الأشاعرة : يرون أن الإسلام شرعا ،
الإيمان الباطنى ، وأن الإيمان هو التصديق القلبى ، أى يرون أنهما متحدان
مفهوما ، فمعنى آمنت ، بما جاء به النبى — صلى الله عليه وسلم —
صدقته ، ومعنى أسلمت ، بما جاء به النبى — صلى الله عليه وسلم —
سلمت به .

وقد استدلوا ، على ترادف كل من الإيمان والإسلام ، واتحاد
مفهومهما ، بأدلة كثيرة :

منها : قوله تعالى : « الذين شرح الله صدره للإسلام » . (الزمر : ٢٢)
ودلالة هذه الآية الكريمة ، ظاهرة على اتحادهما .

وهو استدلال يمكن أن يجيب عنه ، أصحاب المذهب الأول ، بأن المراد
قبول الإسلام .

ومنها : قوله تعالى : « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين ، فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين » . (الذاريات : ٣٥ ، ٣٦)

ووجه الاستدلال ، فى هذه الآية الكريمة ، أن الله — عز وجل — قد
استثنى أحدهما من الآخرة ، فلو كان الإسلام غير الإيمان ، ما صح هذا
الاستثناء .

وهو استشهاد يمكن أن يجاب عنه ، فيقال : لم لا تكون كلمة : غير ،
فى الآية الكريمة ، صفة لموصوف خاص ، وليست للاستثناء ، ويكون تقدير
الآية ، فما وجدنا فيها أحدا مؤمنا ، غير أهل بيت من المسلمين . والمعنى
عليه مستقيم ، وعلى ذلك ، فلا اتحاد بينهما (١) .

هذا ، ولهم أدلة أخرى ، لا نطيل بذكرها هنا .

(١) الشيخ صالح موسى شرف : كتاب التوحيد ، ص ١٩ . و البيجورى
تحفة المريد ، ص ٥١ — ٥٢ .

بقيت نقطتان أخيرتان :

الأولى : اتنا إذا نظرنا الى ما قاله ، أصحاب المذهب الأول ، من تلازم الايمان والاسلام شرعا ، وما قاله أصحاب المذهب الثانى، من اتحادهما، يمكننا القول ، فى ضوء هذا ، انه لا ثمرة ، من وراء هذا الخلاف .

وثانيهما : ان ما وقع من خلاف ، بين العلماء ، فى علاقة الاسلام بالايمان ، انما هو من حيث المعنى الشرعى ، اما العلاقة بينهما ، من حيث المعنى اللغوى ، لكنّ منهما ، فهى التغاير ، وهو من قبيل التغاير بالعموم والخصوص المطلق ، يلتقيان فيمن صدق بقلبه ، اذ يكون مؤمنا مسلما ، من حيث اللغة ، وينفرد الأعم ، وهو الاسلام ، فيمن خضع وانقاد ظاهرا .

المطلب الثالث

في زيادة الايمان ونقصه

وكما اختلف العلماء ، في حقيقة الايمان والاسلام ، وعلاقة كل منهما بالآخر ، اختلفوا كذلك ، في مسألة أخرى ، هي : هل يكون الايمان قابلاً للزيادة والنقصان ، أم لا ؟ ، على ثلاثة مذاهب :

أولاً : مذهب الأشاعرة :

مفهومه :

ذهبوا الى أن الايمان قبل للزيادة والنقصان ، وزيادته تكون بزيادة الطاعة ، ونقصه بنقصها بمعنى أن الانسان ، كلما زاد من طاعته ، بأداء ما أمره الله به ، واجتناب ما نهاه عنه ، ازداد ايمانا و يقيناً . وعلى العكس من ذلك ، ينقص ايمانه بمقدار : ما يقصر في أداء واجبه ، أو يسرف على نفسه بارتكاب المعاصي .

وقد استدلل هؤلاء على مذهبهم ، بحجج عقلية ونقلية .

أدلته العقلية :

أنه لو لم تتفاوت حقيقة الايمان ، بالزيادة والنقصان ، لكان ايمان أحد الأمة ، بل المنهمكين في الفواحش والمعاصي ، مساوياً لايمان الأنبياء والرسل والصديقين والملائكة ، لكن التالي باطل ، فبطل ما أدى اليه ، وهو عدم تفاوت حقيقة الايمان ، بالزيادة والنقصان ، وثبت نقيضه ، وهو أن الايمان يزيد وينقص ، وهو المطلوب .

وأدلته النقلية :

استدلوا بنصوص كثيرة من الكتاب الكريم والسنة الشريفة :

فمن الكتاب الكريم ، استدلوا بما يلي :

— قوله تعالى : « فَاخْشَوْهُمْ فَرَادَهُمْ اِيْمَانًا » . (آل عمران : ١٧٣)

— وقوله تعالى : « واذا تليت عليهم آياته زادتهم ایمانا » .
(الانفال : ٣)

— وقوله تعالى : « ليزدادوا ایمانا مع ایمانهم » . (الفتح : ٤)
ومن السنة الشريفة ، استدلوا بما يلي :

— قوله — عليه الصلاة والسلام — لابن عمر — رضى الله عنهما —
حين سألہ : الايمان يزيد وينقص ، قال : « نعم ، يزيد حتى يدخل صاحبه
النار » . فدخل الجنة المشار اليه ، في هذا الحديث الشريف ، مع
السابقين ، ودخل النار بلا تخليد .

— وقوله — عليه الصلاة والسلام : « لو وزن ايمان أبى بكر بايمان
الامة لرجح » .

ووجه الدلالة ، فى الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة ، ظاهرة على
زيادة الايمان ، وبديهي أن كل ما يقبل الزيادة ، يكون قابلا للنقصان ، أيضا .

ثانيا — مذهب ابو حنيفة وبعض المتكلمين وامام الحرمين :

مضمونه :

ذهبوا الى أن الايمان ، لا يزيد ولا ينقص . ومبنى كلامهم ، أن الايمان
اسم للتصديق البالغ حد الجزم ، ونهاية الاذعان ، فلا يتصور فيه قبول زيادة
أو نقصان . فنقصه يعنى تجويز نقىض الجزم ، ونقيض الجزم هو : الشك ،
أو الظن ، أو الوهم ، وهذه كلها لا تجامع الايمان ، فضلا عن أنها الكفر
بمعينه ، وما لا يقبل النقص ، لا يقبل الزيادة ، أيضا .

أما زيادة الطاعات والأعمال ، أو نقصها ، وارتكاب المنهيات ، فلا
شأن له ، فى أصل الايمان ، الذى هو التصديق .

موقفهم من ادلة جمهور الأشاعرة :

وكان على أصحاب هذا المذهب ، أن يردوا على ما استدلل به

الاشاعرة ، ومن ثم ، حملوا الزيادة في الايمان ، المضاف اليها ، في النصوص الكريمة السابقة ، على اخذ محتلين هما :

— زيادة الكم المؤمن به ، لا الزيادة في نفس الايمان . ذلك ان الشرع ، لم يتزل جملة واحدة ، بل على فترات متباعدة ، وأصحاب رسول الله — صلى الله عليه وسلم — اعلنوا ايمانهم به جملة ، فكانوا كلما نزل حكم ، من الأحكام ، سارعوا الى الايمان به .

— زيادة اثر الايمان ، واشراق نوره ، في القلب ، فان ذلك يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي .

والحق ، ان هذه الردود ، ان صحت بالنسبة للآيات والاحاديث الكريمة ، فهي لا تصح للرد على ما اعتمد عليه الاشاعرة ، من انظمة عقلية ، لجانب ان الكلام ، متى امكن حمله على الحقيقة ، لا يجوز الغدول عنه الى المجاز ، ومن ثم ، يكون تأويلهم للنصوص الكريمة السابقة ، ليس له ما يبرره .

ثالثا — مذهب الخطابي :

حاول الخطابي ، ان يتوسط بين المذهبين السابقين ، فذهب الى ان **الايمان يزيد ، ولا ينقص** ، ذلك ان الايمان ، مركب من :

— قول : هو الاقرار بالشهادتين ، وذلك لا يزيد ، ولا ينقص .

— وعمل : وهذا قابل للزيادة والنقصان .

— واعتقاد : وهذا يزيد ولا ينقص ، لانه لو نقص ، ذهب .

موقف الرازي وبعض المتكلمين :

حاول اولئك ، ان يجعلوا الخلاف ، بين المذهبين السابقين الاولين ،

عقليا . ووجه ذلك ، ان من نسر الايمان ، بالتصديق فقط ، قال : انه لا يزيد

ولا ينقص ، وهذا مراد ابي حنيفة ، ومن معه . ومن نظر الى ما به كمال

الايمان ، من الاحمال ، قال : انه يزيد وينقص ، وهذا هو مراد الاشاعرة .

والحق ، أن الخلاف بين العلماء ، ليس لفظيا ، كما حاول أن يصوره الرازى ، ومن معه ، وإنما هو خلاف حقيقى ، لأن الزيادة والنقصان ، يتصوران فى التصديق ، الذى هو حقيقة الايمان ، فإن للجزم واليقين مراتب ، بعضها فوق بعض ، فالإيمان يزيد ، بالوصول الى أعلى درجات اليقين ، وينقص بالوقوف عند أدناها .

والصحيح ، فى نظرى ، من بين هذه المذاهب ، مذهب الأشاعرة ، ذلك أن اليقين يتفاوت ، من أجل الضروريات ، الى أخفى النظريات ، فما يعلم ضرورة أقوى مما يعلم نظرا (١) .

مراتب الايمان عند الغزالى :

ومن هنا نجد أن الامام الغزالى ، يضع للإيمان ست مراتب ، بعضها فوق بعض ، مع اشتراكها جميعا فى الجزم واليقين ، اذ يقول :

« الايمان عبارة عن تصديق جازم ، لا تردد فيه ، ولا يشعر صاحبه ، بإمكان وقوع الخطأ فيه . وهذا التصديق الجازم ، يحصل على ست مراتب :

الأولى : وهى أقصاها ، ما يحصل **بالبرهان المستقصى** ، المستوفى شروطه ، المحرر أصوله ومقدماته ، درجة درجة ، وكلمة كلمة ، حتى لا يبقى مجال احتمال ، وتمكن التباس ذلك ، وهو الغاية القصوى . وربما يتفق ذلك ، فى كل عصر ، لواحد أو اثنين ، ممن ينتهى الى تلك الرتبة ، وقد يخلو العصر عنه . ولو كانت النجاة ، مقصورة على تلك المعرفة ، لقلت النجاة ، وقل الناجون .

الثانية : أن يحصل **بالأدلة الوهمية الكلامية** ، المبنية على أمور مصدق بها ، لاشتهارها بين أكابر العلماء ، وشناعة إنكارها ، ونفرة النفوس عن

(١) الأستاذ / محمد يوسف الشيخ : الإيضاح . ص ٣٥ — ٣٨ .
وعبد السلام : اتحاف المرید . ص ٥١ — ٥٤ .

أيذاء المرء فيها . وهذا الجنس ، أيضا ، يفيد في بعض الأمور ، وفي حق بعض الناس ، تصديقا جازما ، بحيث لا يشعر صاحبه ، بإمكان خلافه أصلا .

الثالثة : أن يحصل التصديق ، بالأدلة الخطابية ، أعنى القدرة ، التي تجرت العادة ، باستعمالها في المحاورات ، والمخاطبات الجارية في العادات ، وذلك يفيد ، في حق الأكثرين ، تصديقا ، ببادئ الرأي ، وسابق الفهم .

الرابعة : التصديق لمجرد السماع ، من حسن فيه الاعتقاد ، بسبب كثرة ثناء الخلق عليه . فان من حسن اعتقاده في أبيه ، واستأذنه ، أو في رجل من الأفاضل المشهورين ، قد يخبره عن شيء : كموت شخص ، أو قدوم غائب ، فيسبق اليه اعتقاد وتصديق ، بما أخبر عنه ، بحيث لا يبقى لغيره ، مجال في قلبه ، ومستنده حسن اعتقاده فيه . فالمجرب بالصدق والورع والتقوى ، مثل أبي بكر الصديق — رضى الله عنه — اذا قال : قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — كذا . فكم من مصدق به جزما ، وقابل له قبولا مطلقا ، لا مستند لقوله ، الا حسن اعتقاده فيه ، فمثله اذا لقن العاصي اعتقادا ، وقال له : اعلم أن خالق العالم واحد ، وأنه عالم قادر ، وأنه بعث محمدا — صلى الله عليه وسلم — رسولا . بادر الى التصديق ، ولم يمازجه ريب ، ولا شك ، في قوله .

الخامسة : التصديق الذي يسبق اليه القلب ، مع قرائن أحوال لا تفيد للقطع ، عند المجتق ، لكن يلتقى في قلب العوام اعتقادا جازما . كما اذا سمع ، بالتواتر ، مرض رئيس البلد ، ثم ارتفع صراخ وعويل من داره ، ثم يسمع من أحد غلمانه ، أنه قد مات ، اعتقد العاصي ، جزما ، أنه مات ، وبني عليه تدبيره ، ولا يخطر بباله ، أن الغلام ، ربما قال ذلك ، عن ارجاف سمعه ، وأن الصراخ والعويل ، لعله عن فشية ، أو شدة مرض ، أو سبب آخر ، لكن هذه الخواطر بعيدة ، لا تخطر للعوام ، فتنتبغ في قلوبها ، كالأعتقادات الجازمة . وكم من أعرابي ، نظر الى أسارير وجه رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وإلى حسن كلامه ، ولطف شمائله وأخلاقه ، فآمن (م ٩ — علم التوحيد)

به ، وصديقه جزما ، لم يخالفه ريب ، من غير أن يطالب بمعجزة بقيمها ،
أو يذكر وجه دلائلها .

السادسة : أن يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه ، فيسأدر إلى
التصديق ، مجرد موافقته لطبعه ، لا من حسن اعتقاد في قائله ، ولا من
قرينة تشهد له ، لكن لمناسبة ما في طباعه . فالحريص على موت عدوه ،
وقتلته وعزله ، يصدق في جميع ذلك ، بأدنى أرجاف ، ويستمر على اعتقاده
جازما ، ولو أخير بذلك ، في حق صديقه ، أو بشيء يخالف شهوته وهواه ،
توقف فيه ، أو أبى كل الإباء — وهذه أضعف التصديقات ، وأدنى
الدرجات « (١) .

**هذا ، ونحب أن ننبه ، هنا ، إلى أن خلاف العلماء ، حول زيادة
الآيمان ونقصه ، إنما هو النسبة لآيمان آحاد الأمة ، من الثقلين : الانس
والجن ، وذلك لأن هناك آيمانا ، لا يزيد ولا ينقص ، هو آيمان الملائكة ، لأنه
جبله لهم ، فهم مفطورون عليه . وهناك آيمان ، يزيد ولا ينقص ، وهو آيمان
الأنبياء والرسل ، لأن الكامل يقبل الكمال . وزعمت طائفة من العلماء ، أن
هناك آيمانا ، ينقص ولا يزيد ، هو آيمان الفسقة .**

وإذا كنا قد فرغنا من الأمور العامة ، التي ذكرنا في أول هذا الفصل ،
أن المتكلمين قد جرت عاداتهم ، أن يصدروا بها كتبهم ، في هذا الفن ، حيث
تناولنا حقيقة التكليف ، وبشروطه ، وماهية المكلف ، وما يجب عليه .
وتناولنا — كذلك — معرفة العقائد الدينية ، وبيننا أن النظر الموصل إليها ،
أمر واجب على المكلفين . كما تناولنا معنى التقليد ، وموقف العلماء من آيمان
المقلد ، وعرضنا لآراء العلماء ، حول أول الواجبات عليهم ، وبيننا حقيقة
النظر ، وأقسامه ، ومسالكه ، وأفضنا القول ، في حقيقة كل من : الآيمان
والإسلام ، وما اتصل بهما ، من مطالب .

بعد ذلك ، سنبين جوهر الموضوعات ، التي اشتمل عليها هذا العلم .

الفصل الرابع في الإلهيات

تمهيد :

مقاصد علم التوحيد :

أشرنا أثناء الحديث عن نشأة علم الكلام ، الى أن هذا العلم ، يبحث
عما يتعلق بالله — عز وجل — وبالرسل ، والأنبياء — عليهم الصلاة
والسلام — وبالأخرة ، وأحوالها ، وما يتصل بها ، من نحو : سؤال الملكين ،
وعذاب القبر ونعيمه ، والبعث ، والحشر ، والحساب ، والجنة ، والنار ،
وغير ذلك ، ومن ثم ، قسم العلماء هذا العلم ، الى مقاصد ثلاثة :

الالهيات : وهي المسائل التي يبحث فيها عن الاله ، لا من حيث ذاته ،
وإنما من حيث ما يجب أن يتصف به ، وما لا بد أن يبقى عنه ، وما يجوز أن
يثبت له .

ونبوات : وهي المسائل المبحوث فيها عن النبوة ، وأحوالها ، وما
يتصل بالرسل والأنبياء — عليهم السلام — وما ينبغى أن يتصفوا به ، وما
يجب أن ينزهوا عنه ، وما يجوز أن يلحق بهم .

وسمعيات : وهي المسائل التي لا تلتقى أحكامها الا من السمع ، ولا
تؤخذ الا من الوحي ، كأحوال الآخرة وما جرى فيها ، وغير ذلك ، من نحو :
الحديث عن الجن ، والملائكة ، والعرش ، والكرسي ، واللوح ، والقلم .
وستنبأ الحديث ، بأجل هذه المقاصد وأشرفها ، وهو الالهيات .

جود بحثنا في الالهيات :

وإذا كانت الالهيات ، تعنى المسائل التي تتعلق بالله — عز وجل —
من حيث ما يجب له تعالى ، وما يستحيل عليه تعالى ، وما يجوز في حقه

تعالى ، فانه من الطبيعي ، أن نبدا حديثنا ببيان ما يجب له تعالى ، ويلى ذلك ، الحديث عما يستحيل عليه تعالى ، لانه عبارة عن اضرار لما وجبه له — عز وجل — ولانه اول ما يخطر بالبال ، عند ذكر الشيء ، ذكر ضده .
وأخيرا ، يأتى الحديث ، عن الأمر الجائز فى حقه ، سبحانه وتعالى .
وسنقتصر فى دراستنا هنا ، على أهم ما يشتمل عليه الواجب فى حقه تعالى .

ما يجب له تعالى :

إذا كانت العقول البشرية ، قد وقفت عاجزة ، أمام ذاته تعالى ، لا يمكنها ادراكه ، أو تصويره ، أو الإحاطة به ، قاتها — كذلك — لا يمكنها ادراك ، كل ما اتصف به الله — عز وجل — من كمال ، إذ ما لا تتناهى ذاته ، لا تتناهى كمالاته . ومن ثم ، أوجب له — عز وجل — العلماء ، اجمالا ، كل ما يليق بذاته المقدسة ، وأوجبوا له — عز وجل — تفصيلا ، عشرين صفة — على المشهور عندهم — هى : الوجود ، والقديم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوجدانية ، والقدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، وكونه تعالى قادرا ، وكونه تعالى مريدا ، وكونه تعالى عالما ، وكونه تعالى حيا ، وكونه تعالى سميعا ، وكونه تعالى بصيرا ، وكونه تعالى متكلما .

تقسيمات الصفات :

هذه الصفات السابق ذكرها ، يمكن تقسيمها من جهتين ، من حيث الاستدلال عليها ، ومن الواجبة له تعالى حيث معناها .

— من حيث الاستدلال عليها :

قسم المتكلمون هذه الصفات ، من هذه الجهة ، الى أقسام ثلاثة ، هى :

الاول : ما لا يصح الاستدلال عليه ، الا بالدليل العقلى : وهو ما تتوقف عليه المعجزة من الصفات ، وهى : الوجود ، والقدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والقدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة .

الثانى : ما لا يصح الاستدلال عليه ، الا بالدليل السمعى : وهو ما لا

تتوقف عليه المعجزة ، كالسمع ، والبصر ، والكلام .

الثالث : ما اختلف فى جهة الاستدلال عليه : وهو الوجدانية . والأصح

أنها تثبت من جهة العقل (١) .

— من حيث معناها :

قسم المتكلمون هذه الصفات ، من تلك الجهة ، الى اقسام أربعة :

هي :

نفسية : وسميت كذلك ، لان الذات لا تعقل الا بها ، فلا تعقل نفس

بدونها ، وهى صفة الوجود .

وسلبية : وهى التى مفهومها ، سلب ضدها عن موصوفها ، وهى

صفات : القدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ،

والوجدانية . فهذه الصفات ، قد سلب عن الله — عز وجل — اُضدادها .

ومعان : وهى التى تدل على معنى قائم بذاته — عز وجل — وهى

صفات : القدرة ، والارادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ،

والكلام .

ومعنوية : وسميت بذلك ، لأنها تستلزم صفات المعانى ، وهى

صفات : كونه ، عز وجل ، قادرا ، ومريدا ، وعالما ... الخ (٢) .

هذا وسنتبع التقسيم الثانى ، أى تقسيمها من حيث معناها ، فى

بحثنا هذا .

واذا كان العلم ، بوجوب الواجبات له — عز وجل — واستحالة

المستحيلات عليه — جل شأنه — وجواز الجائزات فى حقه ، تنزهه وتقدس ،

فرعا وتبعاً ، لكونه تعالى موجوداً ، وجب أن نبداً بالمبحث المتعلق بالصفة

النفسية ، أى صفة الوجود ، من بين مباحث هذا الفصل .

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٣٤ .

(٢) الأستاذ / محمد يوسف الشيخ : الايضاح . ص ٣٨ ، ٣٩ .

المبحث الأول

في الصفة النفسية (الوجود)

١ — تعريفها

عرفت هذه الصفة بأنها :

صفة ثبوتية ، يدل الوصف بها على نفس الذات ، دون معنى زائد عليها .

فالصفة : جنس في التعريف ، تشتمل سائر الصفات الواجبة له — عز وجل : نفسية ، وسلبية ، ومعان ، ومعنوية ،

وثبوتية : فصل أول : مخرج للصفات السلبية ، اذ معناها ، سلب كل أمر ، لا يليق به تعالى .

(ويدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها) : فصلا ثان ، مخرج لكل من : صفات المعاني ، والصفات المعنوية ، اذ هما تدلان ، على معنى زائد على ذاته تعالى ، قائم بها .

وهذا التعريف ، مبني على ما قرره الشيخ أبو الحسن الأشعري ، وأبو الحسين البصري ، من : أن الوجود عين الوجود ، وإذا كان وجوده تعالى عين ذاته ونفسها ، فإن في وصف الله — عز وجل — به ، نوعا من التسامح ، اذ لا مغايرة ، هناك ، بين الصفة والموصوف ، بل لا توجد صفة أصلا .

نعم ، فهم جماعة — منهم : سعد الدين التفتازاني ، والشيخ عبد السلام — عبارة الشيخ الأشعري — وهي : الوجود عين الوجود — أنه عينه في الخارج ، ولا يمنع مغايرة بينهما في الذهن ، ومثاله : كون الجوهر جوهرًا ، أو ذاتًا ، وشيئًا موجودًا . فإن الجوهر هو الذات ، والذات هي الجوهر ، في الخارج ، ولكننا ، نعقل من أحدهما معنى ، غير الذي نعقله من الآخر . فنعقل من الجوهر : المتميز ، ومن الذات : القائم بنفسه . ولا شك ،

في قيام المعنى الثاني بالمعنى الأول ، وتغايرهما ذهناً ومفهوماً . وكذلك الشأن ، في قولك : هذا الشيء موجود . وعلى هذا الفهم ، يكون وضعت تعالى بالوجود ، على سبيل الحقيقة ، وليس فيه تسامح .

لكن ، ما رأى هؤلاء العلماء ، الذين يقررون : أن الوجود غير الموجود . أنهم — وعلى رأسهم الإمام فخر الدين الرازي — يؤمنون بالحال ، ويقولون : أنها واسطة بين الموجود والمعدوم ، ومن ثم ، يعرفون الوجود بتعريف آخر ، فيقولون انه :

الحال الثابتة للذات ، ما دامت الذات غير معلة بعلة :

فقولهم في هذا التعريف :

(الحال الثابتة) : قيد مخرج للصفات السلبية والوجودية ، أي صفات المعاني .

(غير معلة بعلة) : قيد مخرج للصفات المعنوية ، لأنها معلة بصفات المعاني .

وسواء كان الوجود صفة أو حالاً ، فإن معناه ظاهر ، في أصل اللغة ، إذ هو التحقق والثبوت ، أو هو ما قابل العدم .

والوجود ، الذي يصح وصف الله تعالى به ، هو الوجود الذاتي ، وذلك لأن وجوده تعالى لذاته ، بمعنى أنه ، ليست هناك ذات أثرت فيه الوجود ، أو فاعل اكسبه إياه ، وتقريب ذلك من الشاهد : لزوم الزوجية للائتين — مثلاً — فكما أن الاثنتين ، لم تكسب الزوجية وصفاً لها ، من مؤثر خارجي ، وإنما متى وجدت ، وجدت معها الزوجية ، فذلك الأمر بالنسبة لوجوده تعالى .

أما ما كان وجوده لغيره ، وهو العالم بجميع أجزائه ، فهو فعل من أفعاله ، عز وجل .

ومادام الله — عز وجل — ذاتي الوجود ، فهو لا يجوز أن عليه القسمة

مطلقا ، اى لا يقبلُ العدم ، لا ازلا ، ولا ابدا ، اى بمعنى آخر ، يكون تعالى .
واجب الوجود (١) .

وقد انبرى العلماء ، متكلمون وحكماء ، فى الاستدلال على : وجوب الوجود له — عز وجل . وهاكم طرفا من تلكم الأدلة .

٢ — أدلة وجوب وجوده تعالى

الدليل الأول : دليل المتكلمين :

مضمونه :

هذا الدليل خاص بالتكلمين ، وقد قرروه كما يلى :

الله يجب افتقار العالم اليه ، وكل ما يجب افتقار العالم اليه فهو واجب الوجود ، اذن الله واجب الوجود .

وهذا قياس ، كما نرى ، من الشكل الأول ، مركب من مقدمتين ونتيجة .
ولما كانت كلتا المقدمتين نظرية ، تحتاج الى استدلال ، كان لابد من الاستدلال ،
على كل منهما ، حتى يسلم الدليل ، وفيما يلى ذلك الاستدلال :

دليل الصغرى : أما الصغرى القائلة : « الله يجب افتقار العالم اليه » ، فدليلها قولنا : العالم حادث ، وكل حادث لابد له من محدث ، اذن العالم لابد له من محدث ، وهذا المحدث هو الله تعالى . وقد أسلفنا القول ، فى تفصيل ذلك ، فلا نطيل بذكره هنا .

دليل الكبرى : وأما الكبرى القائلة : « وكل ما يجب افتقار العالم اليه فهو واجب الوجود » . فدليلها انه : لو لم يكن ما يفتقر اليه العالم ، واجب الوجود ، لكان اما : مستحيل الوجود ، أو جائز الوجود ، لكن التالى بشطريه

(١) محمد يوسف الشيخ : الايضاح . ص ٣٨ — ٣٩ . وحسن السيد متولى : مذكرة التوحيد والمقولات . ص ٣٢ — ٣٣ . والبيجورى : شرح السنوسية . ص ١٦ .

باطل ، فبطل ما أدى اليه ، وهو كونه تعالى غير واجب الوجود ، وثبت نقيضه ، وهو انه تعالى واجب الوجود ، وهو المطلوب اثباته .

أما بطلان كونه تعالى مستحيل الوجود ، فلأن المستحيل معدوم ، والمعدوم لا حظ له في اليجاد ، اذ فاقد الشيء لا يعطيه ، فلا يكون سببا في ايجاد العالم ، حتى يفتقر اليه .

وأما بطلان كونه تعالى جائز الوجود ، فلأنه لو كان تعالى جائز الوجود ، لاحتاج الى موجد ، وموجده الى موجد ، فاما أن يدور الأمر ، ويرجع الى مبدئه ، أو يتسلسل ، بأن يتتابع الموجدون الى غير نهاية ، والدور والتسلسل باطلان ، ولا بد ، كما ترون ، لكى يتم هذا الاستدلال ، من ابطال كل من : الدور والتسلسل ، ومن ثم ، أفردنا جانبا ، من هذا الحديث ، لابطالهما (١) .

ابطال الدور :

يعرف الدور بأنه :

توقف وجود شيء ، على شيء آخر ، وهذا الآخر قد توقف وجوده ، على وجود ذلك الشيء الأول ، سواء أكان ذلك التوقف ، بمرتبة أو أكثر .

من التعريف السابق ، يتبين لنا ، أن الدور ينقسم الى قسمين ، هما :

— مصرح : وهو ما كان التوقف فيه ، بمرتبة واحدة ، كأن يتوقف

وجود محمد على وجود خالد ، ويتوقف وجود خالد على وجود محمد .

— مضمّر : وهو ما كان التوقف فيه ، بأكثر من مرتبة . كأن يتوقف

وجود محمد على خالد ، ويتوقف وجود خالد على إبراهيم ، ويتوقف وجود

إبراهيم على اسماعيل ، ويتوقف وجود اسماعيل على محمد .

والعلماء مجتمعون ، على أن بطلان الدور بقسميه ، من الأمور البديهية ،
بذلك لما يترتب عليه ، من تقدم الشيء على نفسه ، وتأخره عنها ، فيكون
الشيء علة لنفسه ومعلولا لها ، وذلك مستحيل .

إبطال التسلسل :

نشير ، بادئ ذي بدء ، الى أن من التسلسل ما يكون غير باطل ،
ومنه ما يكون باطلا . فما هو ذلك التسلسل غير الباطل ؟ وما هو التسلسل
الباطل ؟ .

يعرف التسلسل بأنه :

ترتيب أمور ممكنة ، قد تحقق وجودها ، الى غير نهاية .
وعلى هذا التعريف ، لا يعد من التسلسل الباطل ، باجماع المتكلمين
والفلاسفة :

ترتيب المعدومات . وذلك كأن يقال : أن بقاء المعنوم على عدمه ،
متوقف على عدم علته ، وعدم علته متوقفة على عدم علتها ، وهكذا ، الى
غير نهاية . فهذا التسلسل غير محال ، لأن الوجود شرط أساسي ، باجماع
المتكلمين والفلاسفة ، في التسلسل الباطل .

هذا ويلاحظ أن المتكلمين ، قد قصرُوا بطلان التسلسل ، على حالة
توافق شرط واحد ، هو الوجود ، بعكس الفلاسفة ، الذين اضافوا اليه
شرطين آخرين ، هما : الترتيب والاجتماع ، ومن ثم ، لا يقول الفلاسفة
ببطلان التسلسل في حالتين — يقول المتكلمين فيهما ببطلانه — هما :

١- التسلسل في حركات الأفعال :

وإن وجدت وترتبت ، إلا أنها غير مجتمعة .

٢- التسلسل في النفوس الناطقة :

لأنها ، وإن وجدت واجتمعت في الوجود ، فهي غير مترتبة ، لأنها
تفيض من عند واهب الصور ، أو العقل الفعال ، كما يزعمون .

وستقتصر — هنا — على ذكر دليلين ، من الأدلة التي ساقها المتكلمين ،
على بطلان التسلسل ، هما :

(١) برهان العلة :

لو فرض أن سلسلة من الممكنات ، تمتد في الماضي ، الى غير بداية ،
ثم فسألنا نقولنا : أن هذه السلسلة ، يمكن اعتبارها كلاً ، مؤلفاً من أجزاء
ممكنة ، فيكون الكل — أيضاً — ممكناً . ولكل ممكن ، لابد له من علة ، ترجع
وجودة على علة ، فما هي علة ذلك المجموع ؟ .

الفروض العقلية ، للإجابة على هذا التساؤل ، تنحصر في واحد ، من
ثلاثة ، هي :

١ — إما أن تكون علة هذه السلسلة ، هي السلسلة نفسها .

٢ — أو تكون علتها ، جزءاً من أجزائها .

٣ — أو تكون علتها ، أمراً خارجاً عن تلك السلسلة .

لا جائز ، أن تكون علة هذه السلسلة : نفسها ، لما يلزم عليه ، من
كون الشيء علة لنفسه ، وهو يقتضي ، كونه سابقاً على نفسه ، في الوجود ،
من حيث هو علة ، ومتأخراً على نفسه ، من حيث هو معلول ، وهذا ظاهر
التناقض .

ولا جائز ، أن تكون علة هذه السلسلة : جزءها ، وذلك لأن علة
المركب ، يجب أن تكون علة لكل جزء ، من أجزائه ، فلو كانت علتها ، هي
أحد أجزائه ، لكان هذا الجزء ، علة لنفسه ، ولعلته . إذ المفروض ، أن
هذا الجزء ، هو حلقة في هذه السلسلة غير المتناهية ، فله علة سابقة عليه ،
فلو كان هو ، علة جميع السلسلة ، لكان علة لنفسه ، ولعلته ، وذلك —
أيضاً — باطلاً .

وإذا بطل هذان الفرضان ، تعين الفرض الثالث ، وهو أن تكون علة
هذه السلسلة ، أمراً خارجاً عنها ، فهو واجب الوجود ، ثم يقال : أن

الواجب ، قد أوجد ممكنا ، هو أول الممكنات ، وبه تنقطع السلسلة ، وهو المطلوب اثباته .

(ب) برهان التطبيق :

وهو أشهر الأدلة وأجلاها ، بل هو عمدتها ، عند المتكلمين ، وحاصله :
أننا لو فرضنا ، سلسلتين غير متناهيتين ، أحدهما تزيد عن الأخرى ، بأن
نفرض أن الأولى تبدأ من أكتوبر سنة ١٩٨٥ ، إلى غير بداية في الماضي ،
وأن الثانية تبدأ من أكتوبر سنة ١٩٨٤ ، إلى غير بداية في الماضي ، أيضا ،
ثم نطابق بين هاتين السلسلتين ، بأن نأخذ الحلقة الأولى ، من السلسلة
الأولى ، ونطبقها على الحلقة الأولى ، من السلسلة الثانية . ثم نأخذ الحلقة
الثانية ، من السلسلة الأولى ، ونطبقها على الحلقة الثانية ، من السلسلة
الثانية ، وهكذا ، تنطبق الثالثة بالثالثة ، والرابعة بالرابعة ، والخامسة
بالخامسة ، وهلم جرا ، ذاهبين بالتطبيق نحو الماضي ، فلا يخلو الأمر : إما
أن يستمر التطبيق ، إلى غير نهاية ، فيترتب على ذلك ، مساواة الزائد
للقص ، وهذا ظاهر البطلان ، أو تنتهي الناقصة ، فيلزم أيضا انتهاء
الزائدة ، لأنها قد زادت عليها ، بقدر متناهي ، والزائد بالمقناهي متناهي ،
وبذلك ينقطع التسلسل ، وهو المطلوب اثباته (١) .

الدليل الثاني : دليل الفلاسفة :

وهذا الدليل خاص بالفلاسفة ، وهم يقيمونه ، بناء على ما زعموه :
من القول بقدوم العالم ، وحاصله أن يقال : أنه لا شك في وجود موجود ، فإن
كان وجوده واجبا ، فقد ثبت المطلوب . وإن كان وجوده ممكنا ، قلنا : أن
الممكن ، ما استوى ، بالنسبة لذاته ، وجوده وعدمه ، فلا بد لوجوده ، من
مرجح يرجح فيه ، جانب الوجود ، على جانب العدم ، وذلك المرجح ، أن
كان وجوده واجبا ، فهو المطلوب ، وإن كان ممكنا ، نقلنا الكلام إليه ،

(١) الأستاذ الدكتور / محمد شمس الدين إبراهيم : التوحيد
والعقيدة والفكر الحديث . ص ٦ - ٨ .

وهكذا ، فاما أن يتسلسل الأمر ، الى غير نهاية ، أو يدور ، والدور والتسلسل باطلان ، كما مر آنفا ، واما أن ينتهى الى مرجح ، واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب اثباته .

وبلاحظ ، أن هذا الدليل ، كسابقه ، يتوقف الاستدلال به ، على ابطال كل من : الدور والتسلسل .

لكن ، أليس هناك دليل ، يمكن الاستدلال به ، دون الحاجة الى ابطال كل من : الدور والتسلسل ؟ ذلك ما نجده في الدليل الثالث .

الدليل الثالث : دليل عام :

هذا الدليل ، ليس خاصا بفريق المتكلمين ، أو فريق الفلاسفة ، وانما هو عام لهما .

وحاصله أن يقال : جملة الممكنات الموجودة ممكنة ، بداهة . وكل ممكن ، محتاج الى سبب ، يعطيه الوجود . إذن ، جملة الممكنات ، محتاجة الى سبب ، يعطيها الوجود .

ثم ننظر ، بعد ذلك ، الى هذا السبب ، فنقول : أن هذا السبب ، إما أن يكون : عين الجملة ، أو جزءها ، أو أمرا خارجا عنها .

لا جائز ، أن يكون عينها ، لما يلزم عليه ، من تقدم الشيء في الوجود ، على نفسه ، ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول ، وتقدم الشيء على نفسه محال ، بداهة .

ولا جائز ، أن يكون السبب ، جزء من تلك الجملة ، لما يلزم عليه ، من أن يكون الجزء علة ، لنفسه ، ولما سبقه ، أن لم يكن هو الأول ، ولنفسه ، أن فرض أنه هو الجزء الأول ، وهذا محال .

فواجب — إذن — أن يكون سبب وجود جملة الممكنات ، هو شيئا وراء تلك الممكنات ، وليس وراء جملة الممكنات الموجودة ، ألا المستحيل والواجب .

والاستحيل فيأقْد الوجود ، فلا يعطيه لحدِّه ، فتعين أن يكون للممكنات
الموجودة ، مرجح ، هو واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب اثباته (١) .

تعقيب :

هذا ، قليل من كثير ، مما يساقه المتكلمون والفلاسفة ، من أدلة ، على
وجوب الوجود له ، عز وجل . لكن ، لقائل أن يقول : أن غاية ما تقيده
هذه الأدلة ، أن لهذا العالم — بسمائه وما فيها ، وأرضه وما عليها — موجدًا ،
واجب الوجود ، فمن أين لنا ، أن هذا الواجب الوجود ، هو الله تعالى ؟
ثم ، من أين لنا ، معرفة طاعته تعالى ؟ وكيفية عبادته ؟ وما يرضيه وما
يسخطه ؟ .

اجابة على ذلك ، اقول : أن الدين وحده ، هو الذي تكفل ببيان كل
هذا وغيره ، ومن ثم ، تبرز حاجة الانسانية الى دين ، يأخذ بيدها ، من
ظلمات الشك والحيرة ، الى بفاع النور والاستبصار .

واذ قد برزت حاجة الانسانية الى الدين ، فانها أشد ما تكون حاجة
الى الاسلام ، بوصفه تمام الأديان وخاتمها ، كما يقول الله تعالى : « اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً » .
(المائدة : ٣)

فقد دلنا الله — عز وجل — من خلال الاسلام ، على معرفة ذاته ،
وصفاته ، وأسمائه ، وطاعته ، وعبادته ، قال تعالى : « ذلکم الله ربکم
لا اله الا هو خالق کل شيء فاعبدوه وهو على کل شيء وكيل » .

(الانعام : ١٠٢)

وهذا ما فطن اليه ، شيوخ الاسلام ابن تيمية ، حين يقدم لنا هذه
المقارنة ، بين براهين المتكلمين ، على اثبات الصانع — عز وجل — وأدلة

(١) الاستباز الدكتور / محمد شمس الدين : التوحيد والعقيدة والفكر
الحديث . ص ٥ — ٦ .

القرآن الكريم ، على ذلك ، فيقول : « فيرهانهم لا يدل على شيء معين بخصوصه ، وواجب الوجود ، يمنع العلم به ، من وقوع الشركة فيه ، ومن لم يتصور ، ما يمنع الشركة فيه ، لم يكن قد عرف الله » . وقال : « هذا بخلاف ما يذكر الله ، من الآيات في كتابه ، بقوله تعالى : « ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحى به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض . لآيات لقوم يعقلون » . (البقرة : ١٦٤)

وقوله تعالى : « ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون » . (النحل : ١٢)
وقوله تعالى : « لقوم يتفكرون » . (النحل : ١١)

وغير ذلك ، فانه يدل على المعين ، كالشمس التي هي آية النهار .
وقال تعالى : « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة ليتفكروا فصيلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب » .
(الإسراء : ١٢)

فالآيات تدل على نفس الخالق سبحانه ، لا على قدر مشترك بينه وبين غيره ، فان كل ما سواه مفقود اليه نفسه ، فيلزم من وجوده ، وجود عين الخالق نفسه (١) .

والآن ، يجدر بنا ، ان نتعرف على موقف القرآن الكريم ، والسنة الشريفة ، ومنهجهما ، في اثبات هذه الصفة له ، عز وجل .

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين . ص ٣٤٤ — ٣٤٥ .

٢ — وجود الله تعالى في الكتاب والسنة

بان مما تقدم ، خلال عرضنا لاثبات وجوب وجوده تعالى ، أن المتكلمين والفلاسفة ، قد تباينت مسالكهم ، واختلفت طرقهم ، في الاستدلال على اثبات الصانع — عز وجل — فبينما اتخذ المتكلمون : الحدوث ، طريقا لاستدلالهم ، اعتبر الفلاسفة : الامكان ، هو الطريقة المثلى ، للوصول لنفس الغرض ، بناء على قولهم بقدوم العالم .

منهج القرآن الكريم :

فاذا تطرقنا الى بيان موقف القرآن الكريم من تكلم القضية ، وجدناه يقرر أن وجود الله — عز وجل — من الأمور البديهية ، التي لا تحتاج الى تأمل ، وأعمال فكر ، فوجوده — سبحانه وتعالى — أوضح من أن يبرهن له ، وأجلى من أن يستدل عليه ، لأنه مركز في الفطرة السليمة ، والطبائع المستقيمة ، انه الفطرة التي فطر الله الناس عليها ، حتى ان مشركي العرب ، مع استعلائهم على الحق ، ومجاهرتهم بالعناد والكفر ، ما استطاعوا ان ينكروا وجود الخالق — عز وجل — وهو ما سجله القرآن الكريم ، في العديد من آياته ، من مثل قوله تعالى : « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم » . (الزخرف : ٩)

وقوله تعالى ، أيضا : « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فأنى يؤفكون » . (الزخرف : ٨٧)

اللهم الافئة ، أسلمت قيادتها لحواسها ، وأحكمت المادية قبضتها عليهم ، فأنكرت ما وراء الحس ، من موجودات : « ومن ثم ، جحدوا الصانع ، المدبر ، العالم ، القادر ، وزعموا أن العالم ، لم يزل موجودا كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبدا » (١) .

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال . ص ١٤٠ — ١٤٢ .

وقد حكى القرآن الكريم ، مقالة هؤلاء ، وبين أنها جاءت من وحى هواهم ، وأنه ليس لديهم ، على ما قالوه ، شيء من حجة ، أو بينة ، قال تعالى : « أفرايت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون . وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم أن هم إلا يظنون » . (الجاثية : ٢٣ — ٢٤)

حكم القرآن الكريم ، إذا ، على منكري وجود الله — عز وجل — أنهم أسلموا أنفسهم ، الى مآهات الظنون .

ومع خروج هؤلاء ، على الجو العام ، للفترة الانسانية السليمة ، فإن الله — عز وجل — لم يهملهم ، بل أخذ — سبحانه وتعالى — في كتابه الكريم ، يترقى في الاستدلال ، على ابطال دعواهم ، مستخدما الضروريات الفكرية ، من أن : خلقا بلا خالق ، وموجود بلا موجد ، وشيئا موجودا من غير علة ، من الأمور المحالة بداهة ، جاء ذلك ، في الاستفهام الاتكاري ، في قوله تعالى : « أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون » . (الطور : ٣٥)

وفي قوله تعالى : « أفرايت ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم في ما لا تعلمون . ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون . أفرايت ما تحرثون أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون . لو نشاء لجعلناهم حطاما فظلمت تفكهن . انا لمعرمون بل نحن محرومون . أفرايت الماء الذي تشربون أنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون لو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون . أفرايت النار التي توردون أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون . نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين فسبح باسم ربك العظيم » . (الواقعة : ٥٨ — ٧٤)

على أن المتأمل في القرآن الكريم ، يجد فيه آيات تدل على عظمة الله — عز وجل — وكبريائه ، وقدرته ، وخلقته للكون ، وابداعه له ، وهو المسمى بدليل الخلق والاختراع ، من مثل قوله تعالى : « أفى الله شك فاطر السموات والأرض » . (ابراهيم : ١٠)

(م ١٠ — علم التوحيد)

وقوله تعالى : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين » .
(المؤمنون : ١٢ — ١٤)

فالم تأمل في هذه الآيات ، ونحوها ، لا سيما الآيات ، التي ترشدنا الى الأطوار ، التي مر بها الانسان ، منذ كونه نطفة ، الى أن خرج الى النور . والم تأمل في حياته العادية ، ومراحل عمره ، التي يترقى اليها ، الواحدة تلو الأخرى ، من الطفولة ، الى اليفوعة ، الى الكهولة ، يحس من نفسه ، ضرورة وجود خالق حكيم وراء هذا كله .

كما يجد آيات أخرى ، تدل على رعاية الله — سبحانه وتعالى — لخلقه ، وعنايته بهم ، وتدبيره ، واحكامه ، واتقانه ، لكل ما في الكون ، من موجودات ، وهو المسمى بدليل : العناية والنظام ، من مثل قوله تعالى : « هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات ان في ذلك لآية لقوم يتفكرون . وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون . وما ذرا لكم في الأرض مختلفا ألوانه ان في ذلك لآية لقوم يذكرون . وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون . والقي في الأرض رواسي أن تמיד بكم وانهارا وسبلا لعلكم تهتدون . وعلامات وبالنجم هم يهتدون . أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » . (النحل : ١٠ — ١٧)

فالم تأمل في هذه الآيات الكونية ، من : سماء ، وأرض ، وشمس ، وقمر ، ونجوم ، وليل ونهار ، وبحر ، وحيوان ، ونبات ، وغير ذلك ، مما سخره الله — عز وجل — في خدمة الانسان ، وطوعه له ، تجعلنا نؤمن ضرورة ، بأن لهذا العالم خالقا ، موجودا وجودا أزليا ابديا .

كما يجد آيات أخرى ثلاثة ، تجمع بين دليلي : الخلق والاختراع ،
والعناية والنظام ، من مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي
خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء
بناء وانزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله
اندادا وأنتم تعلمون » . (البقرة : ٢١ — ٢٢)

وقوله تعالى : « يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحيي
الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون » . ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم
بشر تنتشرون ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل
بينكم مودة ورحمة ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون . ومن آياته خلق السموات
والأرض واختلاف السنتكم واللوانكم ان في ذلك لآيات للعالمين . ومن آياته
منامكم بالليل والنهار وابتغائكم من فضله ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون .
ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من السماء ماء فيحيي به الأرض
بعد موتها ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون . ومن آياته ان تقوم السماء والأرض
بأمره ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون » .
(الروم : ١٩ — ٢٥)

وقوله تعالى : « وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه
يأكلون . وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ليأكلوا
من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما
تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون وآية لهم الليل نسلخ منه النهار ،
فإذا هم مظلمون والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر
قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر
ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون وآية لهم أنا حملنا ذريتهم في الفلك
المشحون وخلقنا لهم من مثله ما يركبون وان نشأ نفرقهم فلا صريح لهم ولا هم
ينقذون الا رحمة منا ومتاعا الى حين » . (يس : ٣٣ — ٤٤)

وتجد أن آيات دليل الخلق والاختراع ، وآيات دليل العناية والنظام ،
والآيات التي تجمع بين دليلي الخلق والعناية ، قد اعتبرها أحد فلاسفة

الاسلام ، في المغرب ، هو ابن رشد ، دليلا على وجود الله — عز وجل (١) .

هذا هو موقف القرآن الكريم ، من اثبات الوجود لله عز وجل ، والآيات التي قدمناها ، وأمثالها ، كما يرى الامام الاكبر ، المغفور له ، الدكتور / عبد الحليم محمود : « قد تضمنت كل ما عداها من الأدلة ، قديمة أو حديثة ، رغم اختلاف أساليب التعبير ، بحسب اختلاف البيئة أو الزمن . أنها تتضمنها في صورتها السهلة : الأثر يدل على المؤثر . . . وتضمنها في صورتها الكلامية : كل حادث لابد له من محدث . . . وتضمنها في صورتها الفلسفية القديمة : الممكن والواجب وتضمنها في صورتها الفلسفية الحديثة : سواء رجعنا فيها الى شعور الوجدان أو فكرة الكمال أو غير ذلك » (٢) .

منهج السنة النبوية الشريفة :

لا يختلف منهج السنة النبوية الشريفة ، عن موقف القرآن الكريم ، اذا تقرر هي الأخرى ، بداهة وجود الله — عز وجل — وأنه لا يحتاج الى استدلال ، وأن انكار ذلك ، ليس الا ضربا من وساوس الشيطان ، وصده الانسان عن الايمان . فرسول الله — صلى الله عليه وسلم — في دعوته الناس للاسلام ، لم يتحدث عن اثبات وجوده — عز وجل — بل حين أذن له ربه تعالى ، في الجهر بالدعوة الى الاسلام ، أخذ ينادى بطون قريش ، بطنا بطنا ، فلما اجتمعوا له ، قال : « لو أخبرتكم أن خيلا وراء هذا الوادي ، تريد أن تغير عليكم ، أكنتم مصدقي ؟ قالوا : نعم ما جربنا عليك كذبا . قال : « انى نذير لكم ، بين يدي عذاب شديد » (٣) .

لقد قدم رسول الله — صلى الله عليه وسلم — بين يدي دعوته ، اثبات صدقه ، ولم يقدم اثبات وجود الله ، عز وجل .

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة . ص : ٥٢ وما بعدها .

(٢) د . عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام . ج ١ .

ص ٦٤ .

(٣) ابن هشام : سيرة ابن هشام . ج . ص

والموقف الذى ينبغى ان يكون تجاه هؤلاء المنكرين ، هو اشارة ما فى
مكتون انفسهم ، من شعور خفى بوجوده تعالى ، وتسليم ضرورة وجود اله
خالق ، وعتد ذلك سوف يؤمنون ، وهذا ما تقرره السنة الشريفة ، فقد روى
عن جبر بن مطعم ، انه لما قدم فى اسرى بدر ، سمع النبى — صلى الله عليه
وسلم — يقرأ فى المغرب بالطور ، فقال : فلما سمعت قوله : « أم خلقوا من
غير شيء أم هم الخالقون » ، أحسست بفواؤادى قد انصدع(١) .

(١) البخارى : صحيح البخارى : كتاب المغازى : ج ٥ ص ١١ ، وكتاب
التفسير : ج ٦ ، ص ١٧٥ .

المبحث الثانى

فى الصفات السلبية

أشرنا فيما سبق ، الى ان الصفات السلبية ، هى التى مفهومها : سلب
ضدّها عن موصوفها ، فما وصف به الله — عز وجل — من صفات سلبية ،
قد نفت عنه — تعالى — مالا يليق بذاته المقدسة من أضداد هذه الصفات .
فالمراد بكونها سلبية « أن معناها سلب كذا ، لا أنها مسلوبة عن المولى —
سبحانه وتعالى — اذ هى ثابتة له ، غير مسلوبة عنه » (١) . وهى انما نسبت
الى السلب ، لأنها مفسرة به ، فالقدم — مثلا — سلب أولية الوجود ، والبقاء
سلب آخريته ، عنه تعالى ، وهلم جرا .

والحق ، ان الصفات السلبية ، بالنسبة لله — عز وجل — لا تقع تحت
حصر ، ولا يضبطها عد ، وقد اقتصر المحققون من المتكلمين ، على ذكر خمس
من هذه الصفات ، هى : القدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقياس
بالنفس ، والوحدانية ، لأنها تعد بمثابة أمهات المهمات من الصفات السلبية ،
فما عداها من السلوب ، بالنسبة له — عز وجل — فرع عنها ، وتابع لها ،
ومن ثم ، يمكن رده اليها ، فنفى الجسمية ولوازمها من الجهة والمكانية —
مثلا — يمكن رده الى صفة المخالفة للحوادث ، ونفى الصاحبة والولد والمعين ،
يمكن رده الى الوحدانية ، وهكذا بالنسبة لباقى السلوب .
وستفرد لكل صفة ، من هذه الصفات الخمس ، حديثا خاصا بها .

(١) البيجورى : شرح السنوسية . ص ١٩ .

المطلب الأول

في صفتي القدم والبقاء

بالرغم من أن اثبات وجوب الوجود له — عزا وجل — يتضمن اثباته تقدمه تعالى ، وبقائه ، إذ معنى وجوب الوجود ، كما قررنا سابقا ، أنه لا يقبلُ العدم ، لا أزلا ، ولا أبدا . أقول بالرغم من ذلك ، فإن المتكلمين ، قد جعلوا لكل صفة ، من صفتي القدم والبقاء ، حديثا خاصا بها ، وذلك لأن علماء ذلك الفن : « لا يكتفون بدلالة الالتزام ، بل يصرحون بالعقائد ، لشدة خطر الجهل » ، في هذا الفن ، فلا يستغنون بملزوم عن لازم ، ولا بعام عن خاص « (١) » .

١ — صفة القدم

اقسام صفة القدم ومعناها :

قسم العلماء صفة القدم ، الى اقسام ثلاثة ، هي :

(أ) قدم زماني :

وهو « المتقدم بالوجود ، اذا تطاول عليه الأمد » (٢) . وقد ضبط بسنة «
بهنه قوله تعالى : « حتى عاد كالعرجون القديم » . (يس : ٣٩)
والقدم ، الذي حكم به الفلاسفة على العالم ، هو من هذا القبيل .

(ب) قدم اضافي :

كقدم الأب بالنسبة لابنه .

(١) المرجع السابق : نفس الصفحة . والبيجورى : تحفة المريد ص ٦٠ .

(٢) الأيجي : المواقف . الموقفة الخامسة . ص ١٧٠ . والبيجورى : تحفة المريد . ص ٦٠ .

(د) قدم ذاتي :

ومعناه عدم افتتاح الوجود ، أو عدم أوليته ، وهو المراد هنا ، إذ هو الذي يصح وصف الله — عز وجل — به ، فمعنى القدم بالنسبة له — عز وجل — أنه لا أول لوجوده .

الأدلة العقلية :

وقد أقام المتكلمون ، العديد من الأدلة العقلية ، على وجوب صفة القدم له — عز وجل — نقتصر — هنا — على دليلين منها ، هما :

— أنه لو لم يكن تعالى قديما ، لكان حادثا ، لكن التالي باطل ، فيبطل ما أدى إليه ، وهو كونه تعالى غير قديم ، وثبت نقيضه ، وهو اتصافه تعالى بصفة القدم .

أما بيان الملازمة ، فهو أن الوجود ، إما أن يكون : قديما ، أو حادثا .

أما بطلان التالي ، فلأنه لو كان تعالى حادثا ، لاحتاج الى محدث يحدثه ، ومحدثه الى محدث ، فيدور الأمر ، أو يتسلسل ، والدور والتسلسل باطلان ، كما مر ، فيستحيل حدوثه ، وإذا استحال حدوثه ، وجب قدمه ، عز وجل .

— أنه لو لم يكن تعالى قديما ، لكان حادثا ، ولو كان حادثا ، لاحتاج الى محدث ، فلا يكون الله تعالى واجب الوجود ، لكن قد ثبت اتصافه تعالى بوجوب الوجود ، فاستحال عليه تعالى الحدوث ، وثبت اتصافه تعالى بالقدم .

الأدلة النقلية :

جاءت آيات كثيرة في القرآن الكريم ، تشهد بوجوب القدم له تعالى ، من مثل قوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » .
(الحديد : ٣)

ووجه الدلالة في هذه الآية الكريمة ، أن معنى الأول : الذى لا ابتداء لوجوده ، ومعنى الآخر : الذى لا نهاية لوجوده .

وكذلك جاءت أحاديث الرسول — صلى الله عليه وسلم — تشهد بوجوب القدم له تعالى ، من مثل ما روى أنه — صلى الله عليه وسلم — قال : « كان الله ، ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شيء ، ثم خلق السموات » .

الفرق بين القدم والأزلية :

ذهب بعض العلماء الى التفرقة بين وصف الله تعالى بالقدم ، ووصفه تعالى بالأزلية ، بينما ذهب آخرون للقول بأنهما مترادفان ، وذلك على ثلاثة مذاهب ، كما يلي :

الأول : أن القديم : هو الموجود ، الذى لا أول لوجوده . وأما الأزلى : فهو ما لا أول له ، سواء كان وجوديا أو عديميا ، فيكون أعم من القديم .

وعلى هذا رأى ، فالقديم لا يطلق الا على الموجود ، والأزلى يطلق على الموجود والمعدوم . ومن ثم ، فإن الصفات السلبية ، لا توصف بالقدم ، وتوصف بالأزلية . أما الذات العلية ، والصفات الثبوتية ، فإنها توصف بالقدم والأزلية .

الثانى : أن القديم عبارة عن : القائم بنفسه ، بمعنى أنه لا يحتاج الى غيره ، الذى لا أول لوجوده . وأما الأزلى : فهو ما لا أول لوجوده ، سواء كان قائما بنفسه ، أولا ، وسواء كان وجوديا أو عديميا ، فيكون أعم من القديم أيضا .

وعلى هذا رأى ، فالقدم لا يطلق الا على الله تعالى ، لانه وحده واجب الوجود ، القائم بنفسه ، الذى لا يحتاج الى غيره . أما الأزلية فهي تطلق على كل ما لا أول له ، وعلى هذا ، فصفاته تعالى لا توصف الا بالأزلية .

الثالث : أن القديم والأزلى مترادفان ، فيدل أحدهما على ما يدل عليه

الآخر ، وهو كل ما لا أول له ، سواء كان وجوديا أو عديميا ، وسواء أكان قائما بنفسه ، أو لا ، ومن ثم ، يكون وصف الذات والصفات بكل منهما (١) .

٢ — صفة البقاء

معنى صفة البقاء :

يطلق البقاء على معنيين (٢) :

أحدهما : مقارنة استمرار الوجود ، زمانين فصاعدا . وذلك مثل البقاء بالنسبة إلينا . وهو ، بهذا المعنى ، مستحيل عليه تعالى ، لامتناع دخول الزمان في وجوده تعالى ، وسائر صفاته .

وثانيهما : عدم اختتام الوجود ، أو عدم آخريته . وهذا المعنى ، هو الذى يصح وصف الله تعالى به ، على سبيل الوجوب . فمعنى البقاء ، بالنسبة له تعالى ، أن الله تعالى ، لا آخر لوجوده .

الأدلة العقلية :

ومن الأدلة العقلية ، التى ساقها المتكلمون ، على اتصافه تعالى بالبقاء ، أنه لو لم يكن — عز شأنه — باقيا ، لجاز عليه العدم ، ولو جاز عليه العدم ، لاستحال عليه القدم ، لكن قد ثبت اتصافه تعالى بالقدم ، فاستحال عليه العدم ، ومن ثم ، وجب له تعالى البقاء (٣) .

الأدلة النقلية :

أما الأدلة النقلية ، على وجوب البقاء له — عز وجل — فهناك غير آية ، من آيات القرآن الكريم ، تشهد بذلك ، من مثل قوله تعالى : « ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون » .
(القصص : ٨٨)

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٦١ .

(٢) البيجورى : تحفة المريد . ص ٦٢ .

(٣) المرجع السابق . ص ٦١ .

« ووجه الدلالة ، في هذه الآية الكريمة ، أن الله — عز وجل — أخبر بهلاك كل شيء ، عدا ذاته الكريمة . »

وقوله تعالى : « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » .
(الرحمن : ٢٦)

فقد أخبر — عز وجل — بفناء ما على الدنيا ، وبقاء وجهه الكريم .

وقوله تعالى : « هو الأول والآخر » . (الحديد : ٣)

ومعنى الآخر : الباقي بعد فناء كل شيء ، فلا آخر له .

« وان عدنا في الأزل ، لا أول له ، ولا آخر . أما المخلوقات ، فلها أول وآخر . ونعيم الجنة ، وعذاب النار ، له أول ، ولا آخر له ، فكل منهما باق ، لكن شرعا ، لا عقلا ، لأن العقل يجوز عدمهما » (١) .

كما وردت أحاديث نبوية كثيرة ، تشهد بوجوب البقاء له ، سبحانه وتعالى ، من ذلك ما صح أنه صلى الله عليه وسلم ، كان يقول : « اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء » (٢) .

تعقيب :

هذا ، ويلاحظ أن لفظا القدم والبقاء ، لم يرد لهما ذكر ، في القرآن الكريم ، ولا في السنة النبوية الشريفة ، بهذا المعنى الذي أطلقه المتكلمون على الذات العلية ، وإنما ورد ما يفيد معناهما ، من وصف الله تعالى نفسه ، بالأولية والآخرية ، من مثل قوله تعالى : « هو الأول والآخر » ، أو وصف الرسول — صلى الله عليه وسلم — له — عز وجل — بذلك .

(١) مسلم : صحيح مسلم . ج ٨ ، ص ٧٨ — ٧٩ ، في حديث أوله :

(٢) المرجع السابق . ص ٦٢ .

« كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا إذا أخذنا مضجعنا أن نقول ... » فذكره .

ولكن ، القرآن الكريم ، والسنة الشريفة ، اذ يثبتان ذلك ، انما يثبتانه
في سهولة ويسر ، ومن غير صعوبة ما ، او تعقيد ، فما تحدث القرآن الكريم ،
والسنة الشريفة ، عما تناوله المتكلمون من مثل :

— انواع القدم ، والفرق بين القديم والازلي ، وهل هما متغايران ، او
مترادفان ؟ ام بينهما علاقة من نوع ما ؟ .

— كون البقاء ، بالنسبة له تعالى : هل هو امر زائد على الذات ؟
فيكون تعالى باقيا ببقاء ، ام هو امر سلبي ، سلب الفناء عنه تعالى ؟
الى غير ذلك ، مما تناوله المتكلمون ، تحت هذا الموضوع .

المطلب الثانى

فى صفة المخالفة للحوادث

معنى هذه الصفة :

والصفة الثالثة ، من الصفات السلبية ، الواجبة له — عز وجل — مخالفته للحوادث ، وليست هذه المخالفة قاصرة على ذاته ، أو على صفاته ، بل هى تمتد لتشملها جميعا . فالله تعالى تخالف ذاته وصفاته ، ذوات الحوادث وصفاتها .

معنى الحوادث ومخالفتها :

المراد من الحوادث : الموجودات بعد العدم ، فهى شاملة لما وجد فى الماضى ، وما سيوجد فى المستقبل .

تنزهه تعالى عن المائلة بمعنيها :

فهو — عز وجل — منزّه عن المائلة لها ، سواء :

— كانت تلك المائلة من قبيل الاتحاد فى الحقيقة : أى التوع ، كاتحاد أفراد الانسان فى الانسانية ، لأنها بهذا المعنى محالة عليه تعالى ، لما يستلزمها من التركيب المنافى للوجدانية .

أو كانت تلك المائلة بمعنى كون الشئيين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر : ويصلح لما يصلح له الآخر ، وهذا — أيضا — محال فى حقه تعالى :

— لأن ما سواه ممكن ، وهو تعالى واجب الوجود .

— وما سواه غير قادر على إيجاد نفسه ، فضلا عن إيجاد غيره ، وهو تعالى موجود ، وجوده لذاته ، وقادر على إيجاد غيره .

— وما سواه صفاته حادثة ، وهو تعالى متصف بالقدم .

— وما سواه محتاج اليه — عز وجل — أما الله — سبحانه وتعالى —

فغنى عما سواه فكيف يسد غيره مسده — عز وجل ! ويصلح لما يصلح له

تعالى ، من الایجاد واخلق (١) .

واذا استحالت عليه المائلة للحوادث ، وكانت الحوادث اما : أجسام
أو أعراض ، وجب علينا أن نبين استحالة ذلك عليه ، عز وجل :

— نفى الجسمية : أما استحالة كونه تعالى جسما ، فلأنه لو كان
جسما ، لكان مركبا ، ولو كان مركبا ، لكان محتاجا الى أجزاءه ، التى يتألف
منها ، والاحتياج دليل الحدوث ، والحدوث مستحيل عليه ، عز وجل .

وأيضا لو كان جسما ، لكان متحيزا ، ومحتاجا الى حيزه ، والاحتياج
أمانة الامكان ، وقد اثبتنا له — عز وجل — وجوب الوجود .

هذا ، وقد ذكر صاحب المواقف (٢) ، أن : « المخالفين فى هذا الأصل
هم الكرامية (٣) » ، والمجسمة . ثم اختلفوا فيما بينهم :

فقال الكرامية : هو جسم ، أى موجود . وقالت طائفة أخرى منهم :
هو جسم ، أى قائم بنفسه .

ولا كلام لنا مع هؤلاء ، الا من حيث اطلاق اسم الجسم عليه — عز
وجل — اذ لم يرد الشرع به ، والمرجع فى الأسماء التى تطلق عليه —
عز وجل — هو الاذن الشرعى .

وأما المجسمة فقالوا : هو جسم حقيقة ، تعالى الله عن ذلك ، علوا
كبيرا . وسنبين شبههم فيما بعد ، والرد عليها .

نفى كونه تعالى جسما :

واذا كانت الأجسام ، مركبة من جواهر ، فقد استحال عليه — عز وجل —
أن يكون جوهر . ذلك أن الجوهر ، عند المتكلمين ، هو الجزء الذى

(١) الاستاذ الدكتور / محمد شمس الدين ابراهيم : التوحيد والعقيدة
والفكر الحديث . ص : ١٤ — ١٦ .

(٢) الأيجى : شرح المواقف . ص ٤١ .

(٣) هم أتباع أبى عبد الله محمد بن كرام .

لا يتجزأ ، فيكون متحيزا ، من جهة ، وجزءا للجسم ، من جهة أخرى . ومن ثم ، لا يكون واجب الوجود .

والجوهر ، عند الفلاسفة ، هو ماهيته اذا وجدت ، كانت لا في موضوع ، اى لم تكن في محل مقوم ، فجعلوه اسما للماهية ، سواء وجدت ام لا . وعلى ذلك ، لا يطلق عليه — عز وجل — اسم الجوهر عندهم ، لأن واجب الوجود ، لا تغاير بين ماهيته ووجوده . أما الذى وجوده غير ماهيته ، فقد يفرض موجودا ، كما قد يفرض معدوما ، فهو الممكن . وعلى ذلك ، فالجوهر اسم للممكن ، الذى ، اذا وجد ، كان لا في موضوع ، فلا يكون واجب الوجود جوهرًا .

نفي كونه تعالى عرضا :

وأما استحالة كونه تعالى عرضا ، فبيانه :

— أن العرض حادث يفتقر الى محدث ، والله تعالى قديم ، يستحيل عليه الحدوث .

— وأنه مفتقر الى محله ، الذى يقوم به ، والافتقار ينافى وجوب الوجود الذاتى .

— وأيضا الله قائم بنفسه ، ولا شئ من العرض بقائم بنفسه ، ينتج الله تعالى ليس بعرض وأيضا أنه — عز وجل — ليس بمتحيز ، والعرض متحيز تبعا لمحله ، فالله تعالى ليس بعرض .

نفي الكلية والجزئية :

واذا انتفى أن يكون الله — عز وجل — جسما أو عرضا ، فقد انتفت عنه — كذلك — الكلية والجزئية ، فلا يوصف تعالى : بالكبير أو الصغير .

نفي المكان :

وهو — عز وجل — منزّه ، كذلك ، عن الحلول فى المكان ، وذلك لأن حلول الشئ فى المكان ، عبارة عن : نفوذ بعد فى بعد آخر . وعلى هذا ،

لا يجوز عليه تعالى الحلول في مكان ، والا لكان جسما ، له أبعاد ، وكان مركبا ، وذلك محال في حقه ، عز وجل .

نفي الجهة :

وكما استحال عليه — عز وجل — أن يكون في مكان ، فقد استحال عليه ، كذلك ، أن يكون في جهة ما ، من الجهات ، فلا يوصف : بالفوقية ، أو التحتية ، أو غير ذلك ، من سائر الجهات . وذلك ، لأن الجهات اما : حدود المكان ، أو نفس المكان اذا اضيف اليه شيء . فمثلا ، الدور الثاني في المنزل ، هو فوق بالاضافة الى الدور الاول ، وهو تحت ، بالاضافة الى الدور الثالث ، وهكذا . اذ المكان والجهة ، من لوازم الجسم ، فاذا بطل كونه تعالى جسما ، بطل اتصافه بشيء مما ذكر .

وايضا لو جاز أن يحل في مكان أو جهة ، للزم اما : قدم المكان ، أو كونه تعالى متصفا بالحادث ، وكلاهما محال :

أما الأول : فلما تقدم ، من أن ما سواه تعالى حادث .

وأما الثاني : فلما يلزمه ، من كون المتصف بالحادث ، لا بد أن يكون حادثا ، تعالى الله عن ذلك ، علوا كبيرا .

أما رفع اليد والوجه الى السماء ، عند الدعاء ، فهو أمر تعبدى ، لأن السماء قبلة الدعاء ، كما أن الكعبة قبلة الصلاة .

هذا ، وقد أقام الشيخ الأمير برهاننا ، على مخالفته تعالى للحوادث ، باعتبارها منحصرة في الجواهر والأعراض ، يمكن أن يصاغ في قياس ، من الشكل الثاني ، هكذا :

البارى تعالى واجب الوجود ، ولا شيء من الجسم والجوهر والعرض بواجب الوجود ، ينتج أن البارى تعالى ليس جسما ، ولا جوهر ، ولا عرضا (١) .

أما صاحب الجوهرة ، فقد اتخذ من قدمه تعالى ، دليلا على وجوب مخالفته تعالى للحوادث ، قرره الشيخ عبد السلام بقوله :
أنه تعالى لم يكن مخالفا للحوادث ، لكان مماثلا لها ، ولو كان مماثلا لها ، لكان حادثا مثلها ، لكن التالي باطل ، لما ثبت له تعالى من وجوب القدم ، فيبطل ما أدى إليه ، وهو كونه تعالى مماثلا للحوادث ، وثبت نقيضه ، وهو مخالفته تعالى لها (١) .

الأداة النقلية :

لكن هل نجد من القرآن الكريم ، ما يدل على وجوب هذه الصفة له تعالى ؟ .

ان الآية الكريمة الجامعة ، التي تنفى مشابهة الله تعالى لخلقه ، على أى صورة ، وبأى حال ، هى قوله تعالى : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » .
(الشورى : ١١)

أى انه سبحانه وتعالى ، لا يشبه أحد من خلقه ، ولا يشبهه شيء منها .
وفى هذه الآية الكريمة ، اشكال مشهور ، وهو أن الكاف بمعنى مثل ، فيصير المعنى ليس مثل مثله شيء ، فالنفي يكون لمثل المثل ، فتوهم هذه الآية الكريمة ، حينئذ ، وجود المثل . وأجيب عن ذلك بأجوبة :

— منها أن الكاف صلة : أى زائدة ، لتأكيد نفي المثل ، فالمعنى انتفى المثل انتفاء مؤكدا .

— ومنها أن المثل بمعنى الصفة : فالمعنى ليس كصفة الله تعالى شيء .

— ومنها أن الآية من باب الكناية : على حد : « مثلك لا يبخل » ، تريد : « أنت لا تبخل » .

ووجه كونها من باب الكناية ، انه يلزم من نفي مثل المثل ، نفي المثل ، وهذا هو المراد . فالقصد نفي مثله تعالى على أبلغ وجه ، اذ الكناية أبلغ من

(١) عبد السلام : اتحاف المريد . ص ٦٥ .

التصريح ، لتضمنها اثبات الشيء بدليله (١) .

ومن الآيات الكريمة ، الدالة على مخالفته للحوادث — أيضا — قوله تعالى : « . . . لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد » .

(الاخلاص : ٣ — ٤)

هذا ، وبالرغم من تظاهر الأدلة العقلية والنقلية ، على مخالفته تعالى ، ومباينته ، لسائر الكائنات ، فقد زعم بعض الزاعمين ، مثل النصارى وبعض المنتسبين الى الاسلام ، أنه — عز وجل — يتحد بغيره ، أو يحل فيه . ومن ثم ، رأينا أن نقدم كلمة ، حول نفى الاتحاد والحلول عن ذاته تعالى وصفاته .

استحالة الحلول والاتحاد عليه تعالى :

ذكرنا سابقا ، أن : حلول الشيء في المكان ، عبارة عن نفوذ بعدد في بعد آخر .

أما استحالة الحلول عليه تعالى ، فنابعة من أن الحال مفتقر الى المحل ، ومنقسم بانقسامه ، والله — عز وجل — غنى عما سواه ، ومثزه عن التركيب والانقسام ، تعالى الله عن ذلك ، علوا كبيرا .

عرف سعد الدين التفتازانى الاتحاد بقوله (٢) : « يمتنع اتحاد الاثنين بأن يكون هناك شيئان ، فيصيرا شيئا واحدا .

— لا بطريق الوحدة الاتصالية : كما اذا جمع الماءان في اناء واحد .

— أو الاجتماعية : كما اذا امتزج الماء والتراب ، فصارا طينا .

— أو الكون والفساد : كالماء والهواء ، فصارا بالفليان هواء واحدا .

— أو بالاستحالة : كلون الجسم كان سوادا أو بياضا ، وصار

سوادا .

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٦٩ .

(٢) التفتازانى : المقاصد : ص

بل بأن يصير أحدهما الآخر ، الصائر بعينه آياه » .

هذا ، وقد ذهب بعض العلماء الى القول بأن : استحالة الاتحاد من الأمور البديهية ، التي لا تحتاج الى نظر واستدلال .

بينما ذهب فريق آخر منهم ، الى القول بأن : استحالة الاتحاد من الأمور النظرية ، التي تتوقف على نظر واستدلال . ومن ثم ، دل على استحالة ، بدليل حاصله :

أنه لو اتحد شيء بآخر ، فاما أن يبقى لكل واحد منهما وجوده الخاص به ، أولا . فان بقي لكل منهما وجوده الخاص له ، فلا اتحاد ، بل هما اثنان . وان لم يبقى لكل واحد منهما وجوده الخاص له ، فلا يخلو اما : أن يوجد أحدهما وينعدم الآخر ، أو ينعدم معا . فان وجد أحدهما وانعدم الآخر ، فلا اتحاد أيضا ، اذ لا معنى لاتحاد المعدم بالموجود . وان انعدم معا ، ووجد ثالث ، فلا اتحاد — أيضا — لأن الثالث غيرهما . وهذا الدليل ، يمنع اتحاد الاثنين مطلقا ، اذ لا يوجد اتحاد ، على جميع الفروض العقلية الممكنة ، التي فرضناها ، في هذا الدليل .

ويمكننا الاستدلال بدليل آخر ، على استحالة الاتحاد في حق ذاته تعالى ، حاصله : أنه لو اتحد بغيره من الممكنات ، لزم كون الواجب هو الممكن ، والممكن هو الواجب ، وذلك محال بالضرورة .

واذا ثبت بالأدلة ، استحالة الحلول والاتحاد على ذاته تعالى ، فكذلك لا تحل ولا تتحد ، صفة من صفاته تعالى ، بغيره ، بل منع ذلك في الصفات أظهر ، لاستحالة انفصال الصفة عن الذات .

المذاهب القائلة بالحلول والاتحاد وبحضها

عرض هذه المذاهب :

قال التفتازانى (١) فى استعراضه للمذاهب القائلة بالحلول والاتحاد :
« والمخالفون — أى فى نفى الحلول والاتحاد عنه تعالى — منهم نصارى ،
ومنهم منتبون الى الاسلام .

أما النصارى : فقد ذهبوا الى أن الله تعالى ، جوهر واحد ثلاث
أقانىم ، هى :

الوجود ، والعلم ، والحياة . المعبر عنها عندهم : بالآب ، والابن ،
والروح القدس .

ويعنون بالجوهر : القائم بذاته ، وبالأقنوم الصفة ، وجعل الواحد
ثلاثة جهالة .

ثم قال (٢) : « ثم قالوا — يعنى النصارى — ان الكلمة ، وهى اقنوم
العلم ، اتحدت بجسد المسيح ، وتضرعت بناسوته :

— بطريق الامتزاج : كالخمر بالماء ، عند الملكانية .

— وبطريق الاشراق : كما تشرق الشمس بقوة على بلور ، عند
النسطورية .

— وبطريق الانقلاب لحما ودما : بحيث صار الاله هو المسيح ، عند
اليعقوبية .

ومنهم من قال : ظهر اللاهوت بالناسوت ، كما يظهر الملك فى صورة
البشر .

وقيل : تركب اللاهوت والناسوت ، كالنفس مع البدن .

(١) التفتازانى : المقاصد . ص

(٢) المرجع السابق . ص

وقيل : ان الكلمة قد تدخل الجسد ، فيصدر عنه خوارق العادات ،
وقد تفارقه فتلحقه الآلام والآفات .
الى غير ذلك ، من الهذيان .

واما المتتمون الى الاسلام :

فمنهم بعض غلاة الشيعة : القائلون بأنه : لا يمتنع ظهور الروحاني
بالجسماني ، كجبريل في صورة دحية الكلبي ، وبعض الجن والشياطين في
صورة الاناسي ، ولا يبعد ان يظهر الله تعالى ، في صورة بعض الكاملين ،
وأولى الناس بذلك على ، رضى الله عنه ، وأولاده المخلصون ، الذين هم
خير البرية ، في العلم والكمالات العلمية والعملية ، ولهذا كان يصدر عنهم ،
في العلوم والأعمال ، ما هو فوق الطاقة البشرية .

ومنهم بعض المتصوفة : القائلون بأن : السالك اذا أمعن في السلوك ،
وخاض معظم لجة الوصول ، فربما يحل الله فيه — تعالى عما يقول
الظالمون ، علوا كبيرا — كالنار في الجمر ، بحيث لا تمايز ، أو يتحد به ،
بحيث لا اثنينية ولا تغاير ، وصح ان يقول : هو انا ، وأنا هو . وحينئذ ،
يرتفع الأمر والنهى ، ويظهر من الغرائب والعجائب ، ما لا يتصور من
البشر .

وعقب التفتازانى على ذلك بقوله : « وفساد الرأيين ، غنى عن
البيان » .

العقيدة الأرثوذكسية وبحضها :

ولعل من الخير هنا ، أن نقدم نصا ، من كتاب : قصة الكنيسة
القطبية ، يصور لنا عقيدة الأقباط الأرثوذكس ، الذين يشكلون غالبية
المسيحيين الموجودين بجمهورية مصر العربية ، وسوف نرى من خلاله ، كيف
أن هؤلاء ، باعترافهم هذا ، قد ألفوا عقولهم ، وصاروا أقل حظا من
الانسان في جاهليته الأولى :

« ان كنيسةنا المصرية (١) ، أسسها القديس مرقس ، أحد تلاميذ الرب
السبعين ، هي أرثوذكسية صحيحة ، تؤمن :

(ا) باله واحد مثلث الأقانيم : هم الأب والابن والروح القدس ،
وهؤلاء الأقانيم متساوية تماما ، ومن جوهر واحد . ومع أن الأقانيم متساوية
في الجوهر ، وفي الأزلية ، إلا أن الأب لاهوت بحت ، وهو الخالق ، والابن
جمع بين اللاهوت والانسوت ، وهو الفادى ، والروح القدس لاهوت محض ،
وهو المطهر والمنبثق من الأب . والأقانيم مع كونها ثلاثة ، فإن كلا منهم ،
ثابت في الآخرين بأكمله ، لذلك شبههم أشعاسيوس بالشمس ، التى تتألف
من : القرص ، والنور ، والحرارة ، وهو جوهر واحد .

(ب) تجسد الله الكلمة : يتلخص ايمان كنيسةنا القبطية بالسيد
المسيح ، في الايمان الذى أعلنته الكنيسة الجامعة ، في مجمع تبعية (المسكون
الأول) ، وهو أن تؤمن برب واحد : يسوع المسيح ، ابن الله الوحيد ،
المولود من الأب ، قبل كل الدهور ، نور من نور ، اله حق من اله حق ،
مولود غير مخلوق ، مساو للأب في الجوهر ، الذى به كان شيء ، وبغيره لم
يكن شيء مما كان ، الذى من أجلنا نحن البشر ، ومن أجل خلاصنا ، نزل من
السماء ، وتجسد من الروح القدس ، ومن مريم العذراء تأتى ، و الصلب على
عهد بيلاط النبطى ، تألم ، وقبر ، وقام من بين الأموات ، في اليوم الثالث ،
كما في الكتاب ، وصعد الى السموات ، وجلس على يمين أبيه في العلاء ،
وأيضا ، سيأتى في مجده ليدين الأحياء والموتى ، وليس للملكه انقضاء » .

وغنى عن البيان ، أن ما جاء بهذا النص ، لا يعدو أن يكون ضربا من
الهذيان ، إذ ليس لديهم على ما قالوه حجة أو دليل ، بل أن الانسان
ليتساءل : أى اله ذلك ، الذى ينحط ويضعف ، حتى لا يمكنه أن يدفع عن
نفسه : الألم ، والظلم ، والقتل ، والصلب ، ويرضى لنفسه أن يتجسد في

(١) الأستاذ الدكتور / محمد شمس الدين ابراهيم : التوحيد والعقيدة
والفكر الحديث . ص ١٦ — ١٨ .

صورة انسان : يأكل ، ويشرب ، وغير ذلك من ضروريات البشر ! . وكيف
يسمح غافل لنفسه ان يصف الرب ، تبارك وتعالى ، بالصلب ، والتألم ،
وبأنه قبر ، وقد االبشر من خطيئة آدم ، الى آخر تلك الخرافات ؟ تعالى
الله - عز وجل - عن قولهم هذا ، علوا كبيرا .

بقى ان نعرف شبه هؤلاء الذين يقولون بجسميته تعالى ، ويصفونه
ببما يشابه خلقه ، وكيفية ابطالها ، والرد عليها .

شبه المجسمة والرد عليها :

وبالرغم من تظاهر الأدلة العقلية والنقلية ، على مخالفته تعالى
لخلقاته ، ومباينته لها ، فقد تمسك المشبهة والمجسمة ، بشبه عقلية
ونقلية :

أما شبهتهم العقلية : فحاصلها ان :

الله موجود ، والعالم موجود ، ولا يخلو ان يكون تعالى ، موجودا
داخل العالم ، او خارجه ، او لا داخله ولا خارجه ، والثالث باطل بالضرورة ،
فان كان داخل العالم ، فهو متحيز ، فيكون جسما . وان كان خارجه ، كان
في جهة ، فيكون جسما ، ايضا .

واجابة على تلك الشبهة ، نقول : انه تعالى موجود ، لا داخل العالم ،
ولا خارجه ، ودعواهم ضرورة بطلان ذلك ، انما نشأت من ضيق افقهم ،
وقصر نظرهم على ما وقعت عليه حواسهم ، وتوهمهم ان الموجود هو
المحسوس ، وأن ما لا يناله الحس بتصوره ، ففرض وجوده محال ، وذلك
هوهم كاذب . فضلا عن قيام الأدلة القاطعة ، على نفي احتياجه تعالى ،
للمكان والجهة ، كما مر آنفا .

وأما شبهتهم النقلية : فقد تمسكوا بظواهر نصوص ، وردت في الكتاب
الكريم والسنة الشريفة ، توهم مماثلته تعالى لخلقه في الذات ، ومشايبته
لهم في الصفات ، مثل :

- **اليَد :** في قوله تعالى : « يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِهِمْ » . (الفتح : ١٠)
- **وَالْوَجْه :** في قوله تعالى : « وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ » .
(الرحمن : ٢٧)
- **وَالِاسْتَوَاء :** في قوله تعالى : « الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى » .
(طه : ٥)
- **وَالْمَجِئ :** في قوله تعالى : « وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا » .
(الفجر : ٢٢)
- **وَالنَّزُول :** في قوله — صلى الله عليه وسلم : « يَنْزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا ... » الحديث .
- **وَالْأَصْبَع :** في قوله — صلى الله عليه وسلم : « قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ » الحديث .
- الى غير ذلك ، من الآيات الكريمة والاحاديث الشريفة ، الواردة في هذا المعنى .
- والجواب على تلك الشبهة ، أنه قد اتفقت كلمة أهل الحق ، على أن ظاهرها غير مراد ، ومن المعلوم لدى علماء الكلام ، أن : ما يثبت بالأدلة العقلية القطعية ، فهو قطعي الدلالة ، لا يقبل النفي أصلا ، فان ورد في النقل ما يخالفه ، نظر في ذلك المنقول ، فان كان قرآنا ، وجب تأويله^(١) وارجاعه الى ما ثبت بالعقل ، وان كان حديث آحاد ، فهو ظني الثبوت ، فلا يعارض القطعي ، وعلى فرض قطعية ثبوته ، وجب تأويله بما يتفق — ايضا — مع العقل . فيجب ، اذن ، تأويل هذه الآيات الكريمة والاحاديث الشريفة ، وما مثلها — الواردة في هذا المعنى — بما يتفق مع العقل . وهذا القدر متفق عليه ، بين السلف والخلف ، وبعد ذلك اختلفا :

(١) التأويل هو اخراج اللفظ عن ظاهره المتبادر منه .

فقد توقف السلف ، عن تعيين المعنى المراد ، من تلك الالفاظ ،
وفوضوه الى علمه تعالى .

واما الخلف ، فعينوا معان لهذه النصوص ، تخيل عليها بواسطة
قرائن ، تساعد على ذلك .

ومنشأ هذا الخلاف ، بين السلف والخلف ، هو اختلافهم في الوقف ،
على قوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم » .
(آل عمران : ٧)

فمن وقف على قوله تعالى : « الا الله » ، وجعل قوله تعالى :
« والراسخون في العلم » ، كلاما مستأنفا ، قال : ان معرفة معنى ذلك
المتشابه ، الذى هو مصروف عن ظاهره — مختص بالله تعالى ، فمثلا ، فى
قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » ، ليس المراد اليد الجارحة ، بل هى
مصروفة عن ظاهرها ، والله تعالى وحده أعلم بمراده . وهكذا سائر
النصوص المتشابهة .

واما من وصل بين قوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله » ، وعطف
عليه قوله تعالى : « والراسخون في العلم » ، قال ان : العالم ، الذى له
قدم راسخة في العلم ، يمكنه بواسطة القرائن ، ان يدرك معنى ، يصح
حمل اللفظ عليه ، وعلى ذلك يمكن تأويل اليد ، فى الآية الكريمة المذكورة ،
بالقدرة ، وتأويل الوجه ، فى قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك » ، بالذات ،
وفى قوله تعالى : « وجاء ربك » ، يقولون ان المعنى : وجاء امر ربك .

واما الأحاديث : فهى ، أولا : ظنية الثبوت ، لأنها غير متواترة .
وثانيا : على فرض قطعية ثبوتها ، يمكن تأويلها ، بما يناسب تنزيهه تعالى ،
فيقال فى مثل قوله — صلى الله عليه وسلم : « ينزل ربنا . . . » الحديث ،
ان الغرض هو نزول ملك ربنا ، وفى قوله — صلى الله عليه وسلم : « بين
أصبعين من أصابع الرحمن » ، ان الغرض هو بيان انه تعالى قادر على

تقلب القلوب ، وتصريفها ، كالشئ الذى يضعه الانسان بين اصابعه ،
فانه يتمكن منه كل التمكن (١) .

وعلى كل ، فطريقة السلف اسلم للدين ، واقرب الى فهم النصوص
المتشابهة سواء من القرآن الكريم ، ام من السنة الشريفة .

(١) الايجى : شرح المواقف . ص ٤١ — ٤٣ . والاستاذ الدكتور
محمد شمس الدين ابراهيم : التوحيد والعقيدة والفكر الحديث . ص ١٩ — ٢١ .

المطلب الثالث في صفة القيام بالنفس

معنى النفس :

والصفة الرابعة ، من الصفات السلبية ، الواجبة لله — عز وجل — قيامه تعالى بنفسه . وقبل أن نبين معنى هذه الصفة ، نشير الى أن النفس الواجب لله قيامه بها ، المراد منها : الذات ، اذ :

— تطلق النفس ويراد بها : الدم ، كما في قول الفقهاء أن : مالا نفس له سائلة ، اذا وقع في الماء ، لا ينجسه .

— وتطلق ويراد بها : الأنفة ، كما يقال : فلان ذو نفس .

— كما تطلق أيضا ، ويراد بها : العقوبة ، كما في قوله تعالى :

« ويحذرکم الله نفسه والى الله المصير » . (آل عمران : ٢١)

واطلاق النفس على ذاته تعالى ، جائز من غير مشاكلة ، كما يدل على ذلك الكتاب الكريم والسنة الشريفة :

فمن الكتاب الكريم ، قوله تعالى : « واصطنعتك لنفسى » .

(طه : ٤١)

وقوله تعالى : « كتب ربكم على نفسه الرحمة » . (الأنعام : ٥٤)

ومن السنة الشريفة ، ما جاء في الحديث : « أنت كما أثبتت على نفسك » .

وما ورد — أيضا — في الحديث القدسي : « يا عبادى ، انى حرمت

الظلم على نفسى ، ... » (١) .

معنى هذه الصفة :

أما عن معنى هذه الصفة ، فيعنى قيامه تعالى بنفسه ، أمرين ، هما :

(١) مسلم : صحيح مسلم . ج ٢ . كتاب البر . باب تحريم الظلم .

الأول : استغناؤه تعالى ، وعدم افتقاره الى محل ، اى ذات ، يقوم بها .

والثانى : عدم افتقاره تعالى الى مخصص ، اى موجد يوجدده .

الألة العقلية :

(١) دليل عدم افتقاره الى محل ، اى ذات يقوم بها : يمكن الاستدلال على ذلك ، بالقول بأنه تعالى لو افتقر الى محل يقوم به ، لكان صفة ، لا ذاتا ، لأن الذات لا تقوم بالذات . ولو كان صفة ، لما وجب اتصافه بالصفات الثبوتية ، من نحو : العلم ، والقدرة ، والارادة ، لأن الصفة لا تقوم بالصفة ، لكن ثبت اتصافه تعالى بالصفات الثبوتية ، فاستحال كونه تعالى صفة ، واذا استحال كونه تعالى صفة ، فقد استحال افتقاره الى محل يقوم به ، وثبت نقيضه ، وهو قيامه تعالى بنفسه ، بمعنى استغناؤه عن ذات يقوم بها .

وتتميم لهذا الدليل ، نبرز وجه استحالة قيام الصفة بالصفة ، فنقول :

انه لو قامت الصفة بالصفة ، فاما أن يكون : ضدا أو أمثلا ، أو خلافا ، والكل باطل .

أما الأول : فقيام الضد بالضد ، يوجب عكس حكمه ، فيكون العلم — مثلا — جهلا .

وأما الثانى : فيلزم منه أن يكون العلم — مثلا — عالما ، والقدرة قادرة ، والبياض أبيض ، لأن المثل الثانى يوجب للأول حكمه ، وهو محال ، وفيه التخصيص بغير مخصص .

وأما الثالث : فيما أن نسبة المخالفة واحدة ، ولا اختلاف ، فيلزم جوازا الاتصاف بكل مخالف ، فيكون العلم — مثلا — أبيض وأسود ، فى آن واحد ، وهذا باطل .

(ب) دليل عدم افتقاره تعالى الى مخصص : أى موجد يوجده . يمكن الاستدلال على ذلك بدليل حاصله :

أنه لو افتقر تعالى الى مخصص ، لكان حادثا جائز الوجود ، لكن كونه تعالى حادثا جائز الوجود باطل ، لما ثبت له تعالى ، من وجوب الوجود والقدم ، فاستحال افتقاره تعالى الى مخصص ، وثبت نقيضه ، وهو قيامه تعالى بنفسه ، بمعنى استغناؤه تعالى عن موجد يوجده (١) .

الأدلة النقلية :

فإذا ذهبنا الى النقل ، نبحت فيه ، عما يدل على وجوب هذه الصفة له — عز وجل — أسعفنا القرآن الكريم ، بما يدل على ذلك ، ابلغ دلالة . قال تعالى : « يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد » . (خاطر : ١٥)

ووجه الدلالة ، فى هذه الآية الكريمة ، أنها تثبت افتقار الناس الى الله تعالى ، وحاجتهم اليه ، ووصفه تعالى بالغنى المطلق ، وكونه غنيا ، يعنى عدم افتقاره الى شىء أصلا ، بما فى ذلك المحل والمخصص .

وبعد

فان عدم الافتقار ، الى كل من المحل والمخصص ، إنما هو خاص بذاته تعالى ، أما صفاته — عز وجل — فهي غير مفتقرة الى مخصص — أى موجد يوجدها — فقط ، أما بالنسبة للمحل ، فهي قائمة بذاته تعالى ، ولا يقال أنها مفتقرة اليه ، دفعا للايهام .

وأما ذوات الحوادث ، فمفسر مفتقرة الى محل ، بمعنى الذات ، لأن الذات لا تقوم بالذات ، وإنما هي مفتقرة الى مخصص ، أى موجد يوجدها .

وأما صفات الحوادث ، فهي مفتقرة اليهما معا ، إذ أنها محتاجة الى ذات تقوم بها ، ومحتاجة الى موجد يوجدها .

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٦٤ — ٦٥ . و د . حسن محرم الجوينى : تعليقات على شرح الجوهرة . ص ١٠٥ — ١٠٧ .

المطلب الرابع

في صفة الوجدانية

تعتبر وجدانية الله — عز وجل — أهم مباحث هذا العلم ، وأشرف مقاصده ، وأجل غاياته ، ونسبت إليها لقب هذا الفن ، بعلم التوحيد ، كما سبق الإشارة إليه .

معنى الوجدانية :

وتعنى الوجدانية ، بالنسبة إليه تعالى ، وجدانية كل من : الذات ، والصفات ، والأفعال .

أما وجدانية الذات : فيندرج تحتها نفى التركيب والتعدد عنه ، عز وجل .

وأما وجدانية الصفات : فتعنى نفى أمرين ، هما :

— نفى أن يكون لله تعالى صفتان من نوع واحد ، كقدرتين ، وإرادتين .

— ونفى أن يكون لغير الله تعالى صفة تشبه صفته تعالى .

وأما وجدانية الأفعال : فمعناها نفى أن يكون لغير الله تعالى فعلاً يشبه فعله تعالى .

وبالجملة ، فإن وجدانية الله — عز وجل — تنفى كموماً خمسة :

— الكم المتصل في الذات : وهو تركيبها من أجزاء .

— والكم المتفصل في الذات وهو تعددها ، بحيث يكون هناك إله ثان ، فأكثر .

وهذان الكمان ، منفيان بوحدة الذات .

— والكم المتصل في الصفات : وهو التعدد في صفاته تعالى ، من جنس

واحد .

— **والكم المنفصل في الصفات :** وهو أن يكون لغير الله تعالى ، صفة تشبه صفته تعالى ، كأن يكون لزيد قدرة ، يوجد بها ، ويعدم بها ، كقدرته تعالى . أو أن تكون له إرادة تخصص الشيء ببعض الممكنات ، أو علم يحيط بكل الأشياء .

وهذان الكمان ، متفيان بوحداوية الصفات .

— **والكم المنفصل في الأفعال :** وهو أن يكون لغير الله — عز وجل — فعل من الأفعال ، على وجه الإيجاد ، وإنما ينسب الفعل له على وجه الكسب والاختيار .

وهذا الكم منفي بوحداوية الأفعال (١) .

الأدلة العقلية :

(١) أدلة وحدانية الذات :

لسنا في حاجة للحديث عن وحدانية الذات ، بمعنى نفى التركيب عنه — عز وجل — فهذا أمر قد مضى الحديث عنه ، أثناء الكلام على مخالفته تعالى للحوادث .

أما وحدانية الذات ، بمعنى نفى الشريك عن الله — عز وجل — وعدم التعدد ، فقد ساق المتكلمون كثيرا من الأدلة ، على إثباتها الله — عز وجل — وفيها يلي طرفا منها :

١ — برهان : وتقريره أن يقال :

لو وجد الهان ، فلا يخلو إما : أن يكون أحدهما كافيا في إيجاد العالم وتدبيره ، أولا . فإن كان أحدهما كافيا ، كان الآخر ضائعا ، فلا يكون الهان واجب الوجود ، لأن وجوب الوجود ، إنما يثبت للاله ، ضرورة توقف وجود العالم عليه ، إذ لو فرض اله ، لا يتوقف عليه وجود الممكنات ، لم

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٦٥ — ٦٦ .

يثبت وجوب الوجود له ، لانه ، والحالة هذه ، لو فرض عدمه ، يكون وجود الحوادث حاصلًا من اله آخر .

وان لم يكن أحدهما كافيًا ، في ايجاد العالم وتديره ، بل لا يحصل وجود العالم الا بهما ، كان كل منهما محتاجًا الى الآخر ، والمحتاج لا يصلح أن يكون الهًا ، لان الاحتياج اشارة الامكان ، وقد اثبتنا لله تعالى وجوب الوجود ، كما مر آنفا .

٢ — برهان التوارد : وتقريره ان يقال :

لو وجد الهان ، وأرادا ايجاد شيء :

فاما أن يوجداه معا بالاستقلال^(١) ، فيلزم وقوع اثر واحد بمؤثرين ، واجتماع مؤثرين على اثر واحد ، ظاهر البطلان .

واما يوجداه معا متعاونين ، كما يتعاون بناءان على بناء منزل واحد ، وهذا — أيضا — محال ، لما يلزمه من كون كل اله منهما عاجزا ، وفي حاجة الى معاونة الآخر ، وهذا الاحتياج ينافي وجوب الوجود .

واما أن يوجداه أحدهما فقط : وهو — أيضا — محال ، لما يلزمه من عجز الاله الآخر ، حيث أن الأول ، بايجاده لهذا الشيء ، قد سد على الآخر ، امكان تعلق قدرته بهذا الشيء ، فلا يكون العاجز الهًا .

وملخص هذا الدليل ، أنه لو تعدد الاله ، لزم واحد ، من محالات ثلاثة ، هي : وقوع اثر بين مؤثرين ، أو عجزهما ، أو عجز أحدهما .

٣ — برهان التمانع :

ولعله يعد أشهر هذه الأدلة ، وأوضحها ، وتقريره ان يقال :

لو وجد الهان ، متصفان بكمال القدرة ، وسائر صفات الألوهية ، وتعلقت ارادة أحدهما بشيء ، كحركة جسم ما — مثلا — فاما أن يتمكن الآخر

(١) أي بحيث يستقل كل واحد منهما ، بايجاده بتمامه ، ويكون ذلك ، في وقت واحد .

من ارادة ضده ، او لا يتمكن ، والتالى بقسميه باطل ، فيبطل التعدد ، وثبتت
الوحدانية لله ، عز وجل .

أما الملازمة فواضحة . وأما بطلان التالى :

فانه ان لم يتمكن أحدهما ، من ارادة ضد ما أراد الآخر : كان عاجزا ،
فلا يصلح الها .

وان تمكن من ارادة الضد : فان نفذ مرادهما معا ، لزم اجتماع
الضدين ، وهما حركة الجسم وسكونه ، فى آن واحد ، وذلك محال .

وان لم ينفذ مرادهما معا : لزم ارتفاع الضدين ، وهو خلو الجسم عن
الحركة والسكون ، فى آن واحد ، وارتفاع الضدين بين الاستحالة ، وأيضا
يلزم عجزهما ، فلا يكون كل منهما الها .

وان نفذ مراد أحدهما دون الآخر : كان الذى نفذ مراده هو الاله ، دون
الآخر ، وثبتت وحدانيته .

أو نقول : ان المفروض أنهما الهان متساويان ، فاذا عجز أحدهما ،
لزم عجز الآخر ، والعجز على الله — عز وجل — محال .

وقد اعترض على برهان التمانع ، بما حاصله عدم امكان التسليم بما
جاء فيه ، من أنه : « لو نفذ مراد أحدهما دون الآخر ، لزم عجز من لم ينفذ
مراده » ، تأسيسا على أن معنى العجز : عدم القدرة على الممكن الصرف ،
أما عدم القدرة على الممتنع ، ولو كان امتناعه لغيره ، فلا يسمى عجزا .
وتوضيح ذلك ، أن الالهين ، اذا أراد أحدهما حركة جسم ما — مثلا —
صارت حركته واجبة ، وعدم حركته ممتنعة ، وحينئذ ، لا تتعلق قدرة الآخر
بعدم حركته ، ولا يسمى ذلك عجزا . اذ العجز ، انما يكون عن الممكن
الصرف ، وهذا ، وان كان ممكنا فى ذاته ، ولكن تعلقت بارادة الآخر بضده ،
فجعلته مستحيلا لغيره ، فلم يعد ممكنا امكانا صرفا ، فلا تتعلق به القدرة ،
ولا يسمى ذلك عجزا .

ولا يكتفى السعد بهذا التوجيه ، لهذه الآية الكريمة ، التي يجعلها حجة خطابية ، بل يدفع ان تكون هذه الآية الكريمة حجة عقلية ، بما نحصله انه :

لو كانت الآية حجة قطعية ، فلا يخلو اما ان يراد ، من فساد السموات والأرض ، وقوعه أو امكانه : فان أريد وقوع الفساد ، بحيث يكون معنى الآية : لو كان فيهما آلهة الا الله ، لوقع الفساد في السموات والأرض ، فالملازمة ، وهي ترتب وقوع الفساد على تعدد الآلهة ، ممنوعة ، بأن الفساد انما يقع عند اختلاف الالهين ، ومن الجائز ، أن يكون الاتفاق بينهما ، ما يزال قائما .

وان أريد امكان الفساد ، بحيث يكون معنى الآية : لو كان فيهما آلهة الا الله ، لامكن الفساد في السموات والأرض ، فان بطلان التالى غير مسلم ، لأن العالم ممكن ، يجوز عليه الوجود والعدم ، فكما جاز وجوده ، يجوز عدمه . وقد استدلل السعد على صحة وجهة نظره هذه ، فذكر أن : النصوص شاهدة بطلان السماء وانفطارها ، وتبديلها ، هي والأرض ، قال تعالى : « يوم تطوى السماء كطى السجل للكتب » . (الأنبياء : ١٠٤)

وقال تعالى : « اذا السماء انفطرت » . (الانفطار : ١)

وقد شنع على السعد ، من أجل قوله هذا ، حتى قال الكرمانى (١) : « هو تعيب لبراهين القرآن ، وهو كفر » . ولكن رده العلامة علاء الدين البخارى (٢) بأن : « القرآن يحتوى على الأدلة الاقناعية ، لمطابقة حال بعض القاصرين ، واكتفاء بتقرير البراهين القطعية ، فى ذلك الموضع » .

٢ — وذهب بعض المتكلمين ، الى جعل هذه الآية الكريمة ، حجة قطعية ، وحاصل كلامهم أن هذه الآية الكريمة ، تشتمل على قياس ، نظمه هكذا :

(١) هو عبد اللطيف الكرمانى أحد معاصرى السعد .

(٢) وهو علاء الدين محمد بن محمد البخارى تلميذ السعد .

لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، أى كان وجود السموات والأرض محالا ، لكن التالى باطل ، لما علم من أن وجودهما ممكن ، ودليل الملازمة : أن إمكان العالم — على افتراض تعدد الآلهة — يلزمه إمكان التمانع بين الآلهة ، لأن إمكان التمانع ، لازم لأمرين : أحدهما التعدد ، وثانيهما إمكان الشيء .

فإذا فرض التعدد فى الصانع ، لزم : أما استحالة المصلوع ، فلا تتعلق به ارادة أحد الالهين ، وأما إمكان التمانع ، المستلزم للمخال ، وبعد ، فإن الآية برهان جلى ، على وحدانيته تعالى ، أما كونها حجة قطعية أو اقناعية ، فعلم ذلك مفوض الى منزلها ، عز وجل (١) .

(ب) وحدانية الأفعال :

هذا ، ويمتد برهانى : القوارد والتمانع ، ليثبتا الوحدانية فى الأفعال ، كما اثبتنا الوحدانية فى الذات ، وتقرير ذلك فى وحدانية الأفعال ، ان يقال : لو كان لغير الله فعل ، يشبه فعله تعالى ، من نحو : الإيجاد والاعدام ، وغيرهما ، لكان غير الله مساويا له ، فى سائر صفات الالهية ، فتلزم مفسد القوارد والتمانع ، المشار اليها آنفا .

(ج) وحدانية الصفات :

نتناول فى كلامنا عن وحدانية الصفات ، نفى أمرين هما :

— أن يكون لغير الله صفة ، تشبه صفته ، عز وجل .

— أن يكون لله — عز وجل — صفتان من نوع واحد .

أما نفى أن يكون لغيره تعالى صفة ، تشبه صفته ، فذليله :

« أن الصفة ثابتة لمرتبة الوجود ، ومعلوم أنه تعالى واجتنب الوجود ،

(١) الأستاذ الدكتور / محمد شمس الدين ابراهيم : التوحيد والعقيدة ص ٢٣ — ٢٥ . والأستاذ / محمد يوسف الشبيخ : الايضاح . ص ٤٨ — ٥٠ .

وأن غيره ممكن الوجود ، وحيث اختلف مرتبة الوجود ، فلا يمكن أن تكون صفة غيره ، مماثلة لصفته أصلاً .

وأما انتفاء أن يكون لله تعالى ، صفتان ، من نوع واحد ، فدليلة أنه لو كان له تعالى صفتان من نوع واحد :

فإن كانت الصفة المتعددة ، صفة تأثير ، كالقدرة مثلا ، فالتعدد باطل ، لأن الصفة الواحدة ، أن كانت كافية في التأثير ، كان وجود الثانية عبثا ، وإن كانت غير كافية ، بل محتاجة للآخرى من نوعها ، كانت كل صفة منهما ، على انفراد ، ناقصة ، وكون صفة البارئ تعالى ناقصة محال ، لما تقرر من أن الصفة تابعة لدرجة الوجود ، ووجوده تعالى ، هو أكمل أنواع الوجود ، فوجب أن تكون صفاته ، أكمل الصفات .

وإن كانت الصفة المتعددة ، صفة كمال ، وليست من صفات التأثير ، كالعلم والسمع والبصر ، فلا يخلو أما : أن يكون الكمال ، الحاصل بها ، عين الكمال الحاصل بالآخرى ، أو غيره . فإن كان غيره ، فلا تعدد ، بل هما صفتان مختلفتان ، وإن كان عينه ، كان وجودها عبثا ، لأنها لم تثبت كمالات زائدة ، عما يثبت بالأولى (١) .

إلى هنا ، نكون قد عرفنا ، من الاستدلال ، على الجهات الخمس للوحدانية ، الواجبة له ، عز وجل .

نفاة الوحدانية :

هذا ، وقد خالف في إثبات الوحدانية لله — عز وجل — ثلاث طوائف : أحدها **الثنوية** : وهم الذين يرون أن هناك الهين ، أحدهما للخير ، ويدعى يزدان ، والآخر للشر ، ويدعى آهرمن . وهي ديانة فارسية ، تسمى بالثنوية — نسبة إلى ما في أحد مفكريهم — وشبهتهم أن : في العالم خيرا

(١) إمام محمد شمس الدين إبراهيم : التوحيد والعقيدة والفكر الحديث . ص ٢٥ — ٢٦ .

كثيرا ، وشرا كثيرا ، فزعموا أنه : لا يصدر هذا عن واحد ، لأن الواحد لا يكون خيرا شريرا ، فوجب تعدد الآلهة .

وخير ما يرد به عليهم أن : الخير أن قدر على دفع الشر ، ولم يفعل ، فهو شرير ، وأن لم يقدر فهو عاجز ، فلا يكون الها (١) .

وثانيتهما عبدة الأصنام والأوثان : الذين أشركوا بالله ، ما لم ينزل به سلطانا .

والثالثة النصارى : حيث قالوا أن : الله — عز وجل — واحد ثلاثة أقانيم ، عبروا عنها بالأب ، والابن ، والروح القدس . وأن مرادهم بالابن : المسيح ، الذى حل فيه اقنوم العلم ، أى الكلمة . وقالوا : « أنهم يؤمنون برب واحد ، هو يسوع المسيح ، ابن الله » (٢) .

وقد رد القرآن الكريم ، على هذه الطوائف كلها ، بما يدمغهم ، كما سيتجلى ذلك ، من خلال عرضنا لموقف القرآن الكريم والسنة الشريفة ، من اثبات هذه الصفة لله ، رب العالمين .

وحدانية الله كما صورها القرآن الكريم

أن توحيد الله تعالى ، هو جوهر الأديان كلها ، من آدم — عليه السلام — إلى محمد — صلى الله عليه وسلم — خاتم النبيين . فما من نبي ، ولا رسول ، بعثه الله تعالى إلى خلقه ، إلا والتوحيد أساس ما دعى إليه . قال تعالى : « ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن أعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت » (النحل : ٣٦) .

(١) الأيجى : المواقف . الموقف الخامس . ص ٢٧٩ . النسخة المجردة .

(٢) ١.د. محمد شمس الدين ابراهيم : التوحيد والعقيدة والفكر الحديث . ص ٢٦ — ٢٧ .

وبالرغم من ذلك ، فإنه قد وجد ، من يشرك بالله تعالى ، ويعبد سواه :

— فكان من عبد الأصنام والأوثان .

— وكان من آله الكائنات ، من شمس وقمر ، وغير ذلك من كواكب

ونجوم ، وأشجار وحيوانات .

— كما كان من عبد الملائكة ، وجعلها آلهة من دونه تعالى .

— وكان من اتخذ الهين اثنين .

— وحتى أرباب الديانتين الكبيرين ، من اليهودية والنصرانية ،

أنحرفوا بالتوحيد ، ومالوا به ، عن حقيقته ، فألهمت النصارى نبيها المسيح ،

وزعمت أنه ابن الله ، ومن قبل النصارى اليهود ، زعموا أن عزيزا ابن الله .

جاء الاسلام ، فوجد هؤلاء وهؤلاء ، فكان ثورة على الشرك ، بمختلفة

صوره وأشكاله ، معلنا أنه لا إله إلا الله ، ولا معبود بحق سواه ، لا شريك

له في الملك والتدبير ، ولا ضد له ، ولا نظير يماثله ، ومن ثم ، نعى على

المشركين شركهم ، في أكثر من آية كريمة ، من مثل :

— قوله تعالى : « قل أغير الله اتخذ وليا فاطر السموات والأرض

وهو يطعم ولا يطعم قل انى أمرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونن من

المشركين » . (الأنعام : ١٤)

— وقوله تعالى : « قل ان صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب

العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين » .

(الأنعام : ١٦٢ — ١٦٣)

ورد على اليهود والنصارى ، أبلغ رد ، بعد أن حكى مقالتهم ، فقال

تعالى : « وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك

يقولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنا يؤفكون

اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا

بأن يعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون » .

(التوبة : ٣٠ — ٣١)

ويكفر الاسلام ، من زعم من النصارى ، أن الله تعالى ثالث ثلاثة ،
 وهم القائلون بالاقانيم الثلاث : الأب والابن والروح القدس ، فقال تعالى :
 « لقد كفر الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة وما من اله الا اله واحد » .
 (المائدة : ٧٣)

كما رد على القائلين منهم بأن المسيح هو الله ، بأن المسيح نفسه قد
 دعى الى عبادة الله تعالى وحده ، وأنه ليس الا رسولا ، أوحى اليه ، كغيره
 من الأنبياء والرسل ، قال تعالى : « لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح
 ابن مريم وقال المسيح يا بنى اسرائيل اعبدوا الله ربى وريكم انه من يشرك
 بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومثواه النار وما للظالمين من أنصار . . . » الى
 قوله تعالى : « ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل » .
 (المائدة : ٧٢ — ٧٥)

ولا يقف الاسلام ، عند حد النهى عن الشرك ، والرد على المشركين
 والنصارى واليهود ، بل نراه يقرر الوجدانية ، فى غير سورة ، من سور
 القرآن الكريم ، بل ربما تكرر ذلك ، فى السورة الواحدة ، من مثل :
 — قوله تعالى : « والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم » .
 (البقرة : ١٦٣)

— وقوله تعالى : « الله لا اله الا هو الحى القيوم » .
 (البقرة : ٢٥٥ ، آل عمران : ٢)

— وقوله تعالى : « شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم
 قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم » . (آل عمران : ١٨)

ويقدم القرآن الكريم ، من المشاهد العادية ، أوضح دليل على
 الوجدانية ، يقول تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » .
 (الأنبياء : ٢٢)

وهذه المشاهد العادية ، تلبس صورا منطقية متعددة ، من مثل :

— وقوله تعالى : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله إذا لذهب كل اله بما خلق ولغلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون . عالم الغيب والشهادة تعالى عما يشركون » . (المؤمنون : ٩١ — ٩٢)

— وقوله تعالى : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا » . (الاسراء : ٤٢)

ولا يقف الاسلام ، عند حد تقرير الوجدانية ، بمعنى نفى الشريك ، بل نراه يقرر انه لا خالق للكائنات سواه ، ولا مدير لها الا هو ، فهو رب كل شيء ، ولا يستحق العبادة الا اياه ، وكثيرا ما نرى القرآن الكريم ، يتخذ من توحيد الربوبية ، دليلا على توحيد الالهية ، من مثل :

— وقوله تعالى : « يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون » . (البقرة : ٢١ — ٢٢)

— وقوله تعالى ، حكاية عن ابراهيم ، عليه السلام : « انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين » . (الانعام : ٧٩)

وهناك آيات كريمة ، فى سورة النمل ، تخاطب وجدان الانسان الحى ، وتستشعر فيه فطرة الله ، التى فطر الناس عليها ، قال تعالى : « قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ءالله خير اما يشركون امن خلق السموات والارض وانزل لكم من السماء ماء فانبثنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم ان تنبتوا شجرها اءله مع الله بل هم قوم يعدلون امن جعل الارض قرارا وجعل خلالها انهارا وجعل لها رواسى وجعل بين البحرين حاجزا اءله مع الله بل اكثرهم لا يعلمون امن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الارض اءله مع الله قليلا ما تذكرون امن يهديكم فى ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته اءله مع الله تعالى الله عما يشركون

«من يبدؤا الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض أعله مع الله قل
هاتوا برهانكم أن كنتم صادقين» . (النمل ٥٩ — ٦٤)

هذه هي الوجدانية ، كما يقررها القرآن الكريم ، تنزيه مطلق لله —
عز وجل — لا تشوبه شائبة ، ولا يكدر صفوه شيء ، قال تعالى : « قل هو
الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد » . (الإخلاص)

ويروى في سبب نزول هذه السورة الكريمة ، أن المشركين سألوا
رسول الله — صلى الله عليه وسلم — عن ربه ، فقالوا : صف لنا ربك ،
«من ذهب ، أم من فضة ؟ فنزلت هذه السورة الكريمة» .

هذه هي الوجدانية ، كما صورها القرآن الكريم ، ودعا إليها الإسلام ،
وقد دعا إليها الإسلام ، بأساليب سهلة ميسورة ، تخاطب كل الناس ، على
اختلاف مستوياتهم العقلية ، وتباين مداركهم الفكرية ، الخاصة والعامة
على السواء ، إنها تخاطب العقل ، والحس ، والشعور ، والوجدان ، بعيدا
عن طرق الكلام ، وأساليب الفلسفة المعقدة والتي لا لغير أربابها فهمها .

خاتمة البحث

في تنزيهات الله تعالى

أشرنا أثناء بدء الحديث ، في هذا البحث ، الى الصفات السلبية ، بالنسبة لله تعالى ، لا تقع تحت حصر ، وأن ما اقتصر عليه المتكلمون ، من الصفات السلبية الخمسة : القدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحدانية — إنما كان باعتبارها الأصول ، التي يمكن أن يرد اليها ، كل ما يجب تنزيه الله — عز وجل — عنه ، من سلوب ، ومن ثم ، نرى علماء الكلام ، يذكرون بعض هذه التنزيهات ، بعد فراغهم من الحديث ، من هذه الصفات المتقدمة ، فذكروا :

— انه تعالى منزّه عن ضد له أو لصفاته : لأنه لو كان هناك ضد له أو لصفاته (١) ، لوجب ارتفاعه ، أو ارتفاعها ، ارتفاعا مطلقا ، ان دام الضد ، أو مقيدا بحالة وجوده ، ان لم يرم الضد ، لكن الارتفاع محال ، لوجوب الوجود والقدم له ولصفاته تعالى .

— والله تعالى — أيضا — منزّه عن الشريك : أي المشاركة من القدماء ، في ذاته تعالى ، أو صفاته ، أو أفعاله ، لوجوب الوحدانية له تعالى . والاصل الجامع في ذلك ، سورة الاخلاص ، كما قدمنا ، فقد نفت هذه السورة ، أنواع الكفر الثمانية : فقوله تعالى : « قل هو الله أحد » ، نفى الكثرة والعدد ، وقوله تعالى : « الله الصمد » ، وهو الذي يقصد في الحوائج ، نفى القلة والنقص ، وقوله تعالى : « لم يلد ولم يولد » ، نفى كونه علة لغيره ، أو معلولا له ، وقوله تعالى : « ولم يكن له كفوا أحد » ، نفى الشبيه والنظير .

(١) الضدان هما الأمران الوجوديان ، اللذان بينهما غاية الخلاف ، فلا يجتمعان ، لأنه متى ثبت أحد الضدين ، ارتفع الآخر ، والفرض أنه تعالى واجب الوجود وقديم ، وكذا صفاته .

— والله تعالى — كذلك — منزّه عن الشبهة من الممكنات : سواء في ذاته ، أو صفاته .

— وهو تعالى — أيضا — منزّه عن الوالد والولد : فليس عيسى — مثلا — ولدا له ، بل خلقه الله تعالى بلا أب ، كما خلق آدم بلا أب ، بل آدم أغرب ، حيث خلقه الله تعالى ، من تراب ، بلا أب ، ولا أم ، فليس غيره تعالى ، منفصلا عنه ، ولا هو منفصل عن غيره .

— وهو تعالى — أيضا — منزّه عن الأصدقاء : والمحال أن يكون الله تعالى صديق ، على الوجه المعتاد ، من أن كلا من الصديقين ، يعاون الآخر وينفعه ، فلا ينافي أن يكون الله تعالى صديق ، بمعنى المخلص في عبادته تعالى ، لكن لا يجوز أن يطلق على أحد ، أنه صديق لله تعالى ، لأنه لم يرد به الشرع ، مع أنه يوهم المعنى المحال .

— وكما أنه يستحيل على الله تعالى الأصدقاء ، يستحيل عليه الأعداء ، على الوجه المعتاد : من أن كلا يؤذى الآخر ويضره ، فلا ينافي أن يكون الله تعالى عدو ، بمعنى المخالف لأمره ، كما في قوله تعالى : « يوم يحشر أعداء الله إلى النار » . (فصلت : ٣٩)

— والله تعالى — كذلك — منزّه عن الزوجة والصاحبة .

وقد ورد نفى ذلك كله ، عندما تناولنا ما يثبت من وجوب مخالفته تعالى للحوادث ، والأصل الجامع فيه ، قوله تعالى : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » . (الشورى : ١١)

كما سبق أن أشرنا إلى ذلك آنفا (١) .

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٦٧ — ٦٩ . وعبد السلام : اتحاف المريد . ص ٧٢ — ٧٤ . ومحمد الأمير : حاشية الأمير . ص ٧٢ — ٧٤ .

المبحث الثالث في صفات المعاني

تمهيد :

إذا كانت الصفات السلبية ، قد نفيت عن الله تعالى ، أمورا لا تليق بذاته المقدسة ، كما رأينا في المبحث السابق ، فإن صفات المعاني ، التي نعقد لها هذا المبحث ، قد أثبتت الله — عز وجل — معاني وجودية تقوم بذاته ، ونحس آثارها : فخلق الله تعالى ، دليل قدرته . وكونه على صفات مخصوصة ، دليل ارادته . وأحكامه تعالى واثقانه لخلقه ، دليل علمه . إلى غير ذلك ، مما يدل على تلك الصفات .

معنى هذه الصفات :

ونذكر بما قلناه ، بادىء ذى بدء ، من أن صفات المعاني ، هي :

كل صفة قائمة بموصوف ، أوجب له حكما :

فقيام القدرة بذات الله تعالى ، مثلا ، أوجب له حكما ، هو : كونه تعالى قادرا . وقيام الإرادة بذاته تعالى ، أوجب له حكما ، هو : كونه تعالى مريدا . وهكذا الأمر ، في سائر صفات المعاني .

صفات المعاني : بين النفي والإثبات :

وصفات المعاني ، في إثباتها الله تعالى ، ونفيها عنه — عز وجل — من تجربات المسائل ، التي وقع فيها الخلاف بين العلماء ، فبعد أن أجمعوا على أنه تعالى : قادر — مريد — عالم — حي — سميع — بصير — متكلم ، اختلفوا بعد ذلك في هل تجب له هذه الصفات لمعان ، هي : القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ؟ ، أم تجب له هذه الصفات لا لمعان ، فيكون تعالى قادرا بذاته ، مريدا بذاته ، وهلم جرا ؟

— فذهبت المعتزلة إلى أنكار صفات المعاني .

— وأثبتها هشام بن الحكم على أنها معان محدثة .

— كما أثبتتها سليمان بن جرير على أنها معان ، لا توصف بالوجود ،
ولا بالعدم .

— أما السنة فقد أثبتوها صفات قديمة ، قائمة بذات الله تعالى .
وسنقتصر من بين هذه المذاهب ، على بيان مذهبي : المعتزلة وأهل
السنة .

(١) **مذهب المعتزلة** : ذهب المعتزلة الى القول بانكار صفات المعانى ،
وأحتجت لذلك بدليل حاصله :

أنه تعالى لو كان « عالما ، بمعنى هو العلم ، مثلا ، لكان لا يخلو
أما أن يكون هذا المعنى ، وهو العلم : معلوما ، أو لا يكون معلوما .
فان لم يكن معلوما ، فلا يصح اثباته ، لأن اثبات ما لا يعلم ، يفتح
باب الجهالات » (١) .

وان كان ذلك المعنى معلوما ، فلا يخلو « اما أن يكون : موجودا أو
معدوما .

لا جائز أن يكون المعنى ، وهو العلم ، الذى فرضنا فيه الدليل ،
معدوما ، لأنه لو جاز أن يكون كذلك ، لجاز مثله فى الواحد منا ، أى أن
يكون عالما بعلم مجهول ، والتالى باطل » (٢) ، فبطل ما أدى اليه ، وهو كون
المعنى معدوما . وأيضا ، لا يستحق الله تعالى ، هذه الصفات ، لمعان
معدومة ، لأن « عدم مقطعة للايجاب ، مزيلة للاختصاص والعلة » (٣) .
واذا لم يستحق الله تعالى هذه الصفات ، لمعان معدومة ، تعين أن يكون
مستحقا لها ، لمعان موجودة .

ولا جائز أن يستحقها ، لمعان موجودة ، لأنه لا يخلو « اما أن يكون
ذلك المعنى المعلوم الموجود : محدثا ، واما أن يكون قديما .

(١) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٣ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٨٥ .

(٣) ابن متويه : المجموع من المحيط بالتكليف ، ج ١ ص ١٧٣ .

لا جائز أن يكون ذلك المعنى محدثا ، لأن المحدث لابد له من محدث ،
فلا يخلو إما أن يكون : محدث هذه المعاني ، نفس القديم تعالى ، وإما أن
يكون غيره ، من القادرين بقدره .

لا يجوز أن يكون محدثها ، نفس القديم تعالى ، لأنه يجب أن يكون
على هذه الصفة ، قبل وجود هذا المعنى ، لكي يصح منه إيجاده ، أى يجب
أن يكون عالما ، مثلا ، قبل وجود العلم ، حتى يصح منه إيجاد العلم ،
كذلك الأمر ، فى سائر المعاني ، فلو توقف كونه عالما ، على وجود هذا المعنى
المحدث ، وهو العلم ، لآدى ذلك الى أن يتوقف كل واحد منهما على الآخر ،
فلا يحصلان ، ولا واحد منهما ، وذلك محال «(١)» .

وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى ، قد أحدث هذه المعاني : اذ لو
أحدثها ، فإما أن : يحدثها فى نفسه ، أو يحدثها فى غيره ، أو يحدثها لا فى
محل ، لكن ذلك باطل ، فبطل ما أدى اليه ، وهو استحقاقه تعالى هذه
الصفات ، لمعان محدثة . ودليل بطلان التالى أنه :

لا جائز أن يحدثها فى نفسه : اذ لو أحدثها ، لكان محلا للحوادث ،
كيف وقد ثبت أنه تعالى قديم .

ولا جائز أن يكون قد أحدثها فى غيره : لأن ذلك الغير ، يجب أن يتصف
بمحله ، فمن حله اللون ، مثلا ، كان هو المتلون ، ومن حله الحركة ، كان هو
المتحرك بها ، دون غيره ، فيستحيل على الله تعالى ، أن يكون متصفا
بها فى غيره .

ولا جائز أن الله لا فى محل : لأنها أعراض ، والأعراض لا تقوم بنفسها ،
« فلا يصح أن يحدث تعالى حركة قائمة بنفسها ، لا فى متحرك ، ولون قائم
بنفسه ، لا فى متلون » «(٢)» .

(١) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٩٨ .

(٢) الخياط : الانتصار . ص ١١ .

كما لا يجوز ، أن يكون محدث هذه المعاني ، غيره تعالى : « وأن القادر بالقدرة ، لا يصح منه إيجاد هذه المعاني ، فإذا لم يصح ، أن يكون تعالى ، مستحقا لهذه الصفات ، لمعان محدثة » (١) ، تعين أن يكون مستحقا لها ، لمعان قديمة .

ولا جائز أن يستحقها تعالى ، لمعان قديمة : لما يؤدي إليه من تعدد القدماء ، وقد كثرت النصارى ، باثبات ثلاثة أقانيم ، فكيف باثبات سبعة قدماء ؟ .

ويلاحظ أن شبهة المعتزلة هذه ، هي شبهة واهية ، إذ يرد عليها بأن : المحال ، إنما هو تعدد ذوات قديمة ، أما اثبات ذات ، موصوفة بصفات قديمة ، فلا وجه لاستحالتها .

وأما ما تقوله المعتزلة ، من :

— أن العلم : مصدر ، يطلق ويراد به : اسم الفاعل ، تارة ، واسم المفعول ، تارة أخرى ، ومن ثم ، تأولوا لفظ العلم ، الواردة في الآيات الكريمة ، بما يتناسب مع وروده فيها ، فلا يكون دالا على اتصاف الله تعالى ، بصفة تسمى العلم .

— وأن القوة : المراد منها ، في الآيات الكريمة ، وصف اقتداره ، وأنه أقدر القادرين ، دون أن تكون هناك دلالة على ثبوت صفة الله — عز وجل — تسمى القدرة .

فهو مدفوع بأن الكلام ، متى أمكن حمله على الظاهر ، لا يجوز العدول عن معناه الحقيقي ، إلى معنى آخر .

(ب) مذهب أهل السنة :

ذهب أهل السنة : أشاعرة وماتريدية ، إلى أن البارئ تعالى ، قادر ، يقدر ، يريد بإرادة ، عالم بعلم ، حي بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ،

(١) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص ١٨٦ .

متكلم بكلام . وهذه الصفات ، من : قدرة وإرادة . . . الخ ، معان قديمة ،
تأمة بذاته تعالى . وتأيدوا في ذلك ، بالعقل والسمع :

أما العقل : فقد استدلوا بعدة أدلة ، نختار منها اثنين :

أولهما : حاصله ما يلي :

« أنه قام الدليل ، على أنه تعالى عالم قادر ، فلا يخلو إما أن يكون

المفهوم من الصفتين : واحدا ، أو زائدا :

فإن كان واحدا : فيجب أن يعلم بقادريته ، ويقدر بعالميته ، ويكون

من علم الذات مطلقا ، علم كونه عالما قادرا ، وليس الأمر كذلك ، فعرف

الاعتبارين مختلفان ، فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف : الى مجرد اللفظ ،

أو الى الحال ، أو الى الصفة :

وبطل رجوعه الى اللفظ المجرد : فإن العقل ، يقضى باختلاف مفهومي

معتولين ، لو قدر عدم الالفاظ أصلا ، ما ارتاب فيما يصوره .

وبطل رجوعه الى الحال : فإن إثبات صفة ، لا توصف بالوجود ،

ولا بالعدم ، إثبات واسطة بين الوجود والعدم ، والإثبات والنفي ،

وذلك محال .

فتعين الرجوع الى صفة قائمة بالذات « (١) » .

ويمكن أن يناقش هذا الدليل ، بأن « مراد المعتزلة ، هو الاتحاد في

الما صدق ، وهو لا يناقش الاختلاف في المفهوم ، إذ مفهوم القادر هو : الممكن

من الفعل ، ومفهوم هو : المنكشف له الأشياء . . . الخ ، مع الاتحاد في

الوجود ، والما صدق « (٢) » .

وثانيهما : قياس الغائب على الشاهد ، وحاصله مايلي :

(١) الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ . ص ١٢٨ .

(٢) الأيجي : المواقف . الموقف الخامس . ص ٨٠ . والأستاذ الدكتور /

محمد شمس الدين : محاضرات في التوحيد والعقيدة . ص ٣٠ .

(م ١٣ — علم التوحيد)

أن النصوص واردة ، بكونه تعالى قادرا ، مريدا ، عالما ، حيا ،
سميعا ، بصيرا ، متكلميا .

ومعلوم في الشاهد ، أن كون الشخص منا قادرا وعالما ، معللا بالقدرة
والعلم ، فيجب أن يكون كذلك في الغائب .

وأیضا أن شرط صدق المشتق على واحد منا ، ثبوت المشتق منه له ،
فلو صدق على أحدها أنه كريم ، مثلا ، فشرط صدق هذا عليه ، هو ثبوت
الكرم له ، وكذلك شرطه في الغائب . وإذا ، مادام قد وردت النصوص ،
باطلاق اسم القادر المريد ... الخ عليه تعالى ، وجب أن يتصف سبحانه
وتعالى ببدا الاشتقاق ، وهو القدرة والارادة والعلم ... الخ .

ويمكن أن يناقش هذا الدليل ، فيقال : أنه مبنى على قياس أمر على
آخر ، لثبوت حكم المقيس عليه للمقيس ، فهو دليل يستعمله الفقهاء ،
لإثبات حكم شرعى ، ولا يفيد إلا الظن ، وهذا النوع من الأدلة ، يسميه
المناطق : بالتمثيل ، وهو غير معتبر في العقائد عند المحققين . ومع ذلك ،
لو سلمنا بصحة اعتباره ، فلا نسلم بتحقق شرطه هنا ، لأن شرطه عند
الفقهاء : عدم وجود فارق بين الأصل ، — وهو المقيس عليه — ، وبين
الفرع ، — وهو المقيس — ، وهو ليس متحقق هنا . وبيان ذلك أن القدرة
في الشاهد ، — أى في المقيس عليه — ، قد تزول ، وقد تزيد ، أو تنقص ،
وليست مؤثرة عند أهل السنة ، والأمر ليس كذلك ، بالنسبة للبارى تعالى ،
فيجوز أن يكون ذلك الفارق ، هو المقتضى لزيادة الصفات في الإنسان ،
وقيامها به ، وهو أيضا المانع من زيادتها على الذات ، في حق البارى ،
سبحانه وتعالى (١) .

وأما السمع : فهناك آيات كريمة ، من القرآن الكريم ، تثبت هذه

(١) الأيجي : المواقف . الموقف الخامس . ص : ٧٨ — ٧٩ . والاستاذ
الدكتور / محمد شمس الدين : محاضرات في التوحيد والعقيدة . ص
٢٩ — ٣٠ .

للصفات لله — عز وجل — فقد أثبت الله ، سبحانه وتعالى ، لنفسه العلم ،
في مواضع عدة ، من القرآن الكريم ، من مثل :

— قوله تعالى : « أنزله بعلمه » . (النساء : ١٦٦)

— وقوله تعالى : « فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله »
(هود : ١٤)

— وقوله تعالى : « ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء » .
(البقرة : ٢٥٥)

كذلك أثبت ، سبحانه وتعالى ، لنفسه القدرة ، في مواضع عديدة ،
في القرآن الكريم ، من مثل :

— قوله تعالى : « أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة » .
(فصلت : ١٥)

— وقوله تعالى : « أن الله هو الرزاق ذو القوة المتين » .
(الذاريات : ٥٨)

إلا أنه يمكن الرد على هذه الآيات ، بأن من المعتزلة ، كالهزلية ،
لا يمنعون إطلاق اسم الصفة عليه تعالى ، ولا يمنعون من أن يكون علمه عين
ذاته ، وقدرته أيضا ، دون أن تكون هاتان الصفتان ، وغيرهما ، من
صفات المعاني ، أمرا زائدا على ذاته تعالى .

وهكذا ، يتبين أنه : لم يتم لأحد الفريقين ، الاستدلال على مدعاه ،
بما جعلنا نقطع بأن من الخير ، في هذه المسألة ، تفويض الأمر لله رب
العالمين ، مع ملاحظة ، أن هذه المسألة ، لا تعتبر من المسائل المؤثرة على
العقيدة ، فلا يترتب على القول بإثبات تلك الصفات ، أو نفيها ، تكفير ،
أو تفسيق .

هذا ، وصفات المعاني ، المجمع عليها عند أهل السنة : أشاعرة
وماتريدية ، تسبعة ، هي :

القدرة — والارادة — والعلم — والحياة — والسمع — والبصر — والكلام .

أما ما وراء ذلك ، من نحو : التكوين ، والأثرak ، فمعتقد الماتردية فقط .
وستفرد ، فيما يلي ، لكل صفة ، من الصفات ، المجمع عليها عندهم ،
حديثا خاصا بهذا .

المطلب الأول

في صفة القدرة

(١) تعريفها :

بدءا نشير الى ، أن تعريف أى صفة ، من هذه الصفات ، إنما هو
تعريف بالرسم ، لأن التعريف بالحد ، يحتاج الى تصور تام للمعرف ،
ولا يعلم كنه ذاته وصفاته تعالى ، الا هو ، فلذلك استعمل التعريف بالحد .

تعريفها لفة :

فاذا جئنا الى تعريف القدرة ، وجدناها تعنى فى اللفه : **القوة**
والاستطاعة . قال تعالى ، حكاية عن لوط ، عليه السلام : « قال لو أن لى
بكم قوة أو أوى الى ركن شديد » . (هود : ٨٠)

تعريفها اصطلاحا :

وعرفها المتكلمون بأنها :

صفة ازلية ، قائمة بذاته تعالى زائدة عليها ، يتأتى بها ايجاد الممكن
واعدامه ، على وقف العلم والارادة .

فقدرة الله تعالى ، من الصفات الواجبة له ، تتعلق بالممكنات ، ايجادا
واعداما ، أى تتعلق بالجائز ، فلا تتعلق بالواجب ، ولا بالمستحيل :

أما انها لا تتعلق بالواجب : فلأن الواجب يستمد وجوده ، من ذاته
وماهيته ، فلا يقبل ايجادا ولاعدما ، من غيره ، فلو تعلقت القدرة بايجاد

لزم تحصيل الحاصل ، وتحصيل الحاصل عبث ، والعبث محال عليه تعالى .
ولو تعلقت باعدامه ، لزم قلب الحقائق ، وقلب الحقائق محال عليه تعالى .
وأما أنها لا تتعلق بالمستحيل : فلأن المستحيل معدوم ، لذاته وماهيته ،
فلا يقبل عدما وإيجادا من غيره ، فلو تعلقت القدرة باعدامه ، لزم تحصيل
الحاصل ، وتحصيل الحاصل عبث ، والعبث محال عليه تعالى . ولو تعلقت
بإيجاده ، لزم قلب الحقائق ، وهو محال عليه تعالى ، كما مر .

وفي التعبير بقولهم (يتأتى) : إشارة الى أحد تعلقات القدرة ، وهو
الصلوحى القديم .

وقولهم (بها) : إشارة الى أن القدرة ، وإن كانت صفة تأثير ، إلا أن
التأثير الحقيقى ، إنما هو للذات المقدسة ، واسناده اليها ، إنما هو من
باب ، اسناد الشيء الى سببه ، فيكون ضربا من المجاز العقلى ، ومن ثم ،
يحرّم أن يقال : القدرة فعالة ، أو انظر فعل القدرة ، ونحو ذلك ، لما فيه
من إيهام ، أنها المؤثرة بنفسها ، ومن قصد ذلك كفر .

وقولهم (إيجاد الممكن واعدامه) : إشارة الى تعلق آخر ، هو
التنجيزى الحادث ، وسيأتى تفصيل ذلك ، فيما بعد .

وقولهم (على وقف الإرادة) : يعنى أنه ، إذا كانت الممكنات ، يستوى
إيجادها واعدامها بالنسبة للقدرة ، كان لابد لها من مرجح ، يرجح جانب
الوجود على العدم ، أو العكس ، وهذا المرجح ، هو : الإرادة . فإذا سبق
فى علم الله تعالى ، وجود شيء ، ورجحت الإرادة وجوده ، فى وقت بعينه ،
أوجدته القدرة . وإذا سبق فى علم الله تعالى ، اعدام شيء ، ورجحت
الإرادة عدمه ، فى وقت بعينه ، أعدمته القدرة .

هذا ، والمتكلمون متفقون على أن القدرة ، يتم بها إيجاد الممكن
واعدامه ، خلافا للامام الأشعرى ، الذى يرى أن القدرة ، لا تتعلق باعدام
الممكن ، إنما عدمه ، يكون بقطع أسباب الوجود عنه ، ونظير ذلك فى

الشاهد ، المصباح الكهربائي المضيء ، اذا انقطع عنه التيار الكهربائي ،
انطفأ بنفسه .

الايخارج بالمحترزات :

قولهم (صفة أزلية) : جنس في التعريف ، أو كالجنس ، تشمل جميع
الصفات الواجبة لله تعالى ، اذ ليس لله تعالى ، صفة حادثة ، حتى لا تكون
ذاته المقدسة ، محلا للحوادث ، فيلزم المحال ، وهو قدم الحادث ، أو
حدوث القديم .

وقولهم (قائمة بذاته) : فصل أول ، أخرج الصفات السلبية ، كالقدم ،
والبقاء ، وصفات الأفعال ، كالخلق ، والرزق ، والاحياء ، والاماتة .

وقولهم (زائدة عليها) : فصل ثان ، يخرج الصفة النفسية
(الوجود) ، فانها عين الذات ، بناء على أن الوجود عين الوجود ، على
ما قاله الشيخ الأشعري .

وقولهم (ايجاد الممكن واعدامه) : فصل ثالث ، مخرج لما عداها ، من
صفات المعاني ، من نحو : الارادة ، والعلم ، وغيرهما .

وقولهم (على وفق الارادة) : جاء ردا على الفلاسفة ، القائلون بأن
صدور العالم عنه تعالى بطريق الإيجاب ، فذاته تعالى علة تامة للعالم ،
وهو قديم ، فمعلوله قديم كقدمه تعالى . نعم ، عللوا ذلك الإيجاب الذاتي ،
بعلمه تعالى ، بوجه الحكمة ، في صدور العالم ، على هذا النحو القديم .
لكن الحق ، أن العالم حادث ، كما مر ، وأن الله تعالى خلقه بالاختيار .

(ب) تعلقاتها :

أشرنا فيما سبق ، الى أن قولهم في التعريف : « يتأتى بها » ، جاء
إشارة الى أحد تعلقات القدرة ، وهو الصلوحى القديم ، وعرفوه بأنه :
صلاحيته أزلا ، للإيجاد والاعدام ، فيما لا يزال .

كما أشرنا — أيضا — الى أن قولهم في التعريف : « إيجاد الممكن » و « اعدامه » ، جاء اشارة الى تعلق آخر ، هو التجيزى الحادث ، وعرفوه بـ :
بيانه :

ايجاد الشيء ، و اعدامه ، بالفعل .

وهذان ، هما التعلقان للقدرة ، على سبيل الاجمال .

وقد فصل المتكلمون ذلك ، فقالوا ، بالاضافة الى تعلقها الصلوحى القديم ، أنها تتعلق :

— بعدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا .

— وباستمرار الوجود بعد العدم .

— وباستمرار العدم بعد الوجود .

تعلق قبضة ، فى هذه الثلاثة ، بمعنى أن الممكن فى قبضة القدرة ، فان شاء الله تعالى ، أبقاه على عدمه ، أو على وجوده ، وان شاء تعالى ، أوجده ، أو أعدمه .

— وبايجادنا بالفعل بعد العدم السابق .

— وباعدامنا بالفعل بعد الوجود .

— وبايجادنا بالفعل حين البعث .

تعلقا تنجيزيا حادثا ، فى هذه الثلاثة الأخيرة .

وعلى ذلك ، فأقسام تعلقات القدرة ، سبعة تفصيلا .

(ج) أدلتها :

الأدلة العقلية :

من الأدلة العقلية ، التى سلقها المتكلمون ، على وجوب القدرة له تعالى :

الله صانع قديم ، له مصنوع حادث ، وكل من كان كذلك ، تجب له القدرة والاختيار ، فالله تجب له القدرة والاختيار .

أما أنه تعالى صانع قديم ، فلما مر ، من أدلة وجوب الوجود والقنم له ، عز وجل .

وأما أن له تعالى مصنوعا حادثا ، فلما مر أيضا ، من الأدلة التي قدمناها ، على حدوث العالم بجميع أجزائه .

ويقول الشيخ محمد عبده ، في الاستدلال على اتصاف الله تعالى بالقدرة :

« لما كان الواجب ، هو مبدع الكائنات ، على مقتضى علمه وإرادته ، فلا ريب يكون قادرا ، بالبداية ، لأن فعل العالم المريد ، فيما علم وأراد ، إنما يكون بسلطة له على الفعل ، ولا معنى للقدرة ، إلا هذا السلطان » (١) .

الأدلة النقلية :

فإذا جئنا إلى إثبات هذه الصفة لله — سبحانه وتعالى — من الكتاب الكريم ، وجدنا أنه قد ورد فيه ، وصف الله تعالى ، بعموم القدرة وشمولها ، من مثل قوله تعالى : « ان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير » .

(البقرة : ٢٨٤)

هذا ، لجانب أنه لا تكاد تخلو سورة ، من سور القرآن الكريم ، من ذكر آيات كونية ، تقدم دليلا لا يقبل الجدل ، ولا المناقشة ، على قدرته تعالى ، ويعد حجة بينة على هؤلاء المشركين ، الذين زين لهم الشيطان : الشك ، أو الإنكار ، في قدرته تعالى على البعث ، من مثل :

— قوله تعالى : « ان الله فالحى والخبير ، يخرج الميت من الميت ومخرج الميت من الحى ذلكم الله فأنى تؤفكون . فالحى الأصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم . وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون .

(١) الشيخ محمد عبده : رسالة التوحيد . ص ٣٤ .

وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون . وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شئ فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه ان فى ذلكم الآيات لقوم يؤمنون » . (الانعام : ٩٥ — ٩٩)

— وقوله تعالى : « الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ثم أسّوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجرى لأجل مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون . وهو الذى مد الأرض وجعل فيها رواسى وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغطى الليل والنهار ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون . وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخل صنوان وغير صنوان يستقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » .

(الرعد : ٢ — ٤)

ولا نعدم فى السنة النبوية المطهرة ما يثبت صفة القدرة له تعالى ، فعن جابر — رضى الله عنه — قال (١) : « كان رسول الله — صلى الله عليه وسلم — يعلمنا الاستخارة فى الأمور كلها ، كما يعلمنا السورة من القرآن ، يقول : اذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ، ثم ليقل : اللهم انى استخيرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك ، وأسألك من فضلك العظيم ، فانك تقدر ولا أقدر ، وتعلم ولا أعلم ، وانت علام الغيوب . . . » الحديث (٢) .

(١) د. د. محي الدين الصافي : دراسات فى الفكر العقدي والأخلاق فى

(٢) د. د. محي الدين الصافي : دراسات فى الفكر العقدي والأخلاق فى

الاسلام ، ص ١٢٩ — ١٣١ . والبيجورى : تحفة المرية ، ص ٧٠ — ٢٧ .

المطلب الثاني في صفة الإرادة

(١) تعريفها :

تعريفها لغة :

تعنى الإرادة ، عند أهل اللغة : القصد ، والمشيئة .

تعريفها اصطلاحاً :

وعرفها المتكلمون بأنها :

صفة ، قديمة ، قائمة بذاته تعالى ، تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، من الأمور المتقابلة .

شرح التعريف :

فإرادة الله عز وجل ، من الصفات الواجبة له تعالى .

وقولهم (قديمة) : جاء رداً على الكرامية ، الذين قالوا بإرادة حادثة ، وجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى .

وقولهم (قائمة بذاته) : جاء رداً على أبي علي الجبائي ، الذي قال بأن إرادة الله قائمة في غير محل ، وردا على النجار ، من المعتزلة — أيضاً — حيث قال أنها صفة سلبية ، وفسرها بعدم كون الفاعل ساهياً ، أو مكرها .
وقولهم (زائدة عليها) : جاء رداً على من زعم ، من المعتزلة والفلاسفة ، أن إرادته تعالى عين ذاته .

وقولهم (تخصص) : جاء إشارة إلى أحد تعلقى الإرادة ، وهو التنجيزي القديم ، وسيأتى تفصيل ذلك .

وقولهم (الممكن) : إشارة إلى أن الإرادة ، لا تتعلق بالواجب ، ولا بالمستحيل :

أما أنها لا تتعلق بالواجب : فلأنه تعالى ، موجود لذاته وماهيته ، فلا يقبل من غيره وجوداً ، ولا عدماً . فلو خصصته بالإيجاد ، كان ذلك

تحصيلا للحاصل ، وهو محال في حقه تعالى ، ولا خصصته بالعدم ، كان ذلك قلبا للحقائق ، وهو — أيضا — محال عليه تعالى .

وأما أنها لا تتعلق بالمستحيل : فلأن المستحيل معدوم لذاته وماهيته ، فلا يقبل من غيره عدما ، ولا ايجادا . فلو خصصت عدمه ، لزم تحصيل الحاصل ، وهو المحال عليه تعالى . ولو خصصت وجوده ، لزم قلب الحقائق ، وهو محال — أيضا — عليه تعالى .

وقولهم (١) (الأمور المتقابلة) : جاء اشارة الى أنه اذا كان الممكن ، تستوى جميع شئونه ، من حياة وموت ، ووجود وعدم ، وفناء وغباء . . الخ ، فان الارادة هي التي ترجح فيه أمرا على أمر آخر ، هو الوجود بدلا عن العدم ، والصفة المخصوصة بدلا عن سائر الصفات ، والزمان المخصوص بدلا عن سائر الأزمنة ، والمكان المخصوص بدلا عن سائر الأمكنة ، والجهة المخصوصة بدلا عن سائر الجهات ، والمقدار المخصوص بدلا عن سائر المقادير . وهذه الأشياء تسمى : « الممكنات المتقابلات » ، أو : « الأمور المتقابلة » ، وقد نظمها بعضهم بقوله (١) :

الممكنات المتقابلات وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات كذا المقادير روي الثقات

الخراج بالمحترزات :

قولهم (١) (صفة قديمة) : جنس في التعريف ، أو كالجنس ، تشمل جميع الصفات الواجبة لله تعالى .

وقولهم (١) (قائمة بذاته) : قيد أول ، أخرج الصفات السلبية ، فأنها أمور عدمية ، لا قيام لها ، كما تخرج صفات الفعل .
وقولهم (١) (زائدة عليها) : قيد ثان ، أخرج الصفة النفسية (الوجود) ، فأنها عين الذات ، كما مر .

(١) البيجورى : البيجورى على السنوسية . من ٤٠ — ٤١ .

وقولهم (تخصص الممكن ... الخ) : قيد ثالث ، مخرج لما عدا الارادة ،
من صفات المعانى ، من نحو : القدرة والعلم ، والحياة ، وغيرها .

(ب) عمومها :

والارادة ، على مذهب اهل السنة ، تتعلق بجميع الممكنات ، بما فى
ذلك من : خير وشر ، وحسن وقبح ، خلافا لما ذهبت اليه المعتزلة ، من أن
ارادة الله تعالى ، قاصرة على الخير ، وأنه تعالى لا يريد الشرور ، ولا
القبائح . ومن طريف ما يحكى ، أن القاضى عبد الجبار الهمدانى ، دخل
على صاحب بن عباد ، وعنده الأستاذ أبو اسحق الأسفرايينى ، فلما رأى
الأستاذ قال : سبحان من تنزه عن الفحشاء .

فقال الأستاذ : سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء .

فقال عبد الجبار : أفريد ربنا أن يعصى .

فقال الأستاذ : أفيعصى ربنا كرها ؟ .

فقال عبد الجبار : أرايت ان منعى الهدى ، وقضى على بالردى ، احسن
الى أم أساء ؟ .

فقال الأستاذ : « ان منعك ما هو لك ، فقد أساء ، وان منعك ما هو
له ، فهو يخص برحمته من يشاء » (١) .

لكن ، هل يجوز نسبة الشرور والقبائح اليه تعالى ، بأن يقال : الشر
من الله تعالى ، كما أن الخير منه تعالى ؟ .

اجابة على ذلك ، نقول : ان ادب المؤمن أمام الرب تعالى ، هو الذى
يمنع من نسبة الشرور اليه تعالى ، مما يجعلنا لا نجوز ذلك ، اللهم الا فى
مقام التعليم .

(ج) تعلقاتها :

بان مما تقدم ، أثناء تعريف الارادة ، أن قولهم : « تخصص الممكن » ،
جاء اشارة الى التنجيزى القديم ، أحد تعلقى الارادة .

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٧٨ — ٧٩ .

ونضيف هنا ، أن للإرادة تعلقين آخرين ، مع التحقيق :

— أحدهما صلواتى قديم ، هو صلاحيتها فى الأزل للتخصيص ، مع ثبوت التخصيص بالفعل أزلا .

— والثانى تنجيزى قديم ، وهو تخصيص الله تعالى الشئ أزلا بالصفات ، التى يعلم أنه يوجد عليها فى الخارج .

(د) أدلتها :

الأدلة العقلية :

مما ساقه المتكلمون ، من أدلة عقلية ، على وجوب الإرادة له تعالى : أنه تعالى فاعل للعالم بالاختيار ، وكل من كان كذلك ، يجب له الإرادة ، فأن الله تعالى يجب له الإرادة .

أما أنه تعالى فاعل بالاختيار : فلأنه لا يخلو إما أن يكون تعالى : فاعلا بالإيجاب ، أو فاعلا بالطبع ، أو فاعلا بالاختيار (١) .

لا جائز أن يكون تعالى فاعلا بالإيجاب : لأنه لو كان فاعلا بالإيجاب ، لكان المصنوع ، وهو العالم ، قديما ، لا حادثا ، لكن القالى باطل ، لقيام الأدلة على حدوثه ، فبطل ما أدى إليه ، وهو أن يكون تعالى فاعلا بالإيجاب .

وكونه تعالى فاعلا بالطبع : لا يخفى فسادُه ، فتعين أن يكون تعالى فاعلا بالاختيار .

(١) الفاعل إما أن يكون فاعلا : بالإيجاب ، أو باختيار ، أو بالطبع .
فالفاعل بالإيجاب : هو ما صدر عنه فعله ، صدور المعلوم عن علته ، أى ما كان لازما لذاته .

والفاعل بالاختيار : هو الذى ان شاء فعل ، وان شاء ترك ، ومصنوعه غير لازم ، ولا بد من تأخره عنه ، وحدثه بمؤثر آخر ، وهو القدرة .

وأما الفاعل بالطبع : فهو الذى يصدر عنه فعله ، عند استيفاء الشروط ، وزوال الموانع .

وأما أن كل من كان كذلك ، تجب له الإرادة : فلأن الاختيار ، معناه هو : النظر إلى الطرفين ، والميل إلى أحدهما . فكأن المختار ، ينظر إلى طرفي الممكن ، ويميل إلى أحدهما .

ومعنى الإرادة : النظر إلى الطرف المراد ، سواء نظر إلى الطرف الآخر ، أم لا . فكأن المرید ينظر إلى الطرف الذى يريد ، من غير ملاحظة الطرف الآخر .

وبالتالى ، يكون الاختيار أخص من الإرادة ، وهى أعم منه . فإذا ثبت الأخص ، وهو الاختيار ، ثبت الأعم وهو الإرادة .

الأدلة العقلية :

فإذا جئنا إلى موقف القرآن الكريم ، والسنة الشريفة ، من إثبات هذه الصفة لله — عز وجل — وجدناهما يقرران إثبات : الإرادة والمشیئة لله ، سبحانه وتعالى .

فمن الآيات الكريمة التى تثبت ذلك :

— قوله تعالى : « ولو شاء الله ما أمقتلوا ولكن الله يفعل ما يريد » .
(البقرة : ٢٥٣)

— وقوله تعالى : « أن ربك فعال لما يريد » . (هود : ١٠٧)

— وقوله تعالى : « ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء » .

(إبراهيم : ٢٧)

وهذه الآية الكريمة ، تبين أن الهداية والاضلال ، واقعان بمشيئته تعالى ، كالخلق ، سواء بسواء .

— وقوله تعالى : « وإن الله يهدى من يريد » . (الحج : ١٦)

— وقوله تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار » .

(القصص : ٦٨)

ومن السنة النبوية الشريفة ، ما روى عن أبى هريرة — رضى الله

عنه — قال (١) : « قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم : لا يقول أحدكم : اللهم اغفر لي ان شئت ، وارحمني ان شئت ، وارزقني ان شئت . وليعزم مسئلته ، انه يفعل ما يشاء ، ولا مكره له » (٢) .

ولا يفهم اهل اللغة ، من المرید ، الا ذات متصفة بالارادة .

تقريع : مغايرة الارادة للأمر والعلم والرضا :

لما فسر الكعبي والبغداديون ، من المعتزلة ، ارادته تعالى لفعل غيره ، بأمره به ، وارادته لفعل نفسه ، بعلمه به .

وفسر بعضهم ارادته تعالى ، بأنها الرضا .

احتيج الى التنبيه الى امر هام ، هو مغايرة (١) .

الارادة لهذه الثلاثة : الأمر ، والعلم ، والرضا .

أما مغايرة الارادة للأمر : من حيث اللفظ ، فظاهرة ، اذ لفظ هذا ،

غير لفظ تلك . أما من حيث معناهما ، فالأمر له صورتان :

أولهما طلب فعل غير كف : نحو اقم الصلاة .

وثانيهما طلب كف مدلول عليه بنحو كف : مثل قوله تعالى : في شأن

الخير : « فأجتنبوه لعلكم تفلحون » . (المائدة : ٩٠)

أما النهي ، فله صورة واحدة ، هي : طلب الكف بلا الناهية ، مثل قوله

تعالى : « ولا تقربوا الزنا » . (الاسراء : ٣٢)

وغنى عن البيان ، ان الارادة لا تعنى ما سبق ذكره ، وانما معناها :

قصد الشيء .

(١) البخارى : صحيح البخارى . ح . كتاب التوحيد . ص ٤ ، باب

في المشيئة والارادة . ص ١٨٠ .

(٢) عبد السلام : اتحاف المرید . ص ٨١ . ومحمد الأمير : حاشية

الأمير . ص ٨١ .

(١) . نعنى بالمغايرة هنا : الانفكاك وعدم التلازم .

- وبناء على هذه المغايرة ، يرى اهل السنة ، أن الله ، سبحانه وتعالى :
— قد لا يريد الشيء ، ولا يأمر به : ككفر أبى بكر ، رضى الله عنه .
— وقد يريد الشيء ، ولا يأمر به : ككفر أبى جهل .
— وقد لا يريد الشيء ، ويأمر به : كإيمان أبى جهل .
— وقد يريد الشيء ، ويأمر به : كإيمان أبى بكر .

وأما مغايرة الإرادة للعلم : فلأن العلم صفة انكشاف ، تتعلق بالواجبات والمستحيلات والجائزات (الممكنات) ، كما سيجىء فيما بعد . أما الإرادة فصفة تخصيص للممكن ، ببعض ما يجوز عليه ، من الأمور المتنافية (المتقابلة) ، كما مر سابقا .

وأما مغايرة الإرادة للرضا : فلأن معنى الرضا : قبول الشيء ، وعدم الاعتراض عليه .

وليس معنى الإرادة كذلك ، فالله — سبحانه وتعالى : قد يريد الشيء ، ولا يرضاه ، كالكفر ، فقد أراد الله — عز وجل — من بعض عباده ، وأخبر تعالى أنه لا يرضاه لهم ، فقال تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » . (الزمر : ٧) (١) .

(١) محمد الأمير : حاشية الأمير . ص ٨٠ . وعبد السلام : اتحاف المرید . ص ٨٠ .

المطلب الثالث

في صفة العلم

(١) تعريفه :

عرف المتكلمون ، علم الله تعالى ، بأنه :
صفة ، أزلية ، قائمة بذاته تعالى ، زائدة عليها ، تنكشف به جميع
الواجبات ، والجائزات ، والمستحيلات ، على وجه الإحاطة ، على ما هو
غيبه ، من غير سبق خفاء .

شرح التعريف :

فالله تعالى يعلم : الواجبات : من حيث كونها واجبات ، بما في ذلك
ذاته تعالى وصفاته .

والمستحيلات : من حيث كونها مستحيلة ، بما في ذلك استحالة الشريك
عليه تعالى .

والجائزات : من حيث كونها جائزات ، سواء ما وجد منها في الماضي ،
وما هو موجود الآن ، وما سوف يوجد في المستقبل .

الإخراج بالمحترزات :

قولهم (صفة) : جنس في التعريف ، أو كالجنس ، تشمل جميع
الصفات الواجبة له تعالى :

وقولهم « أزلية » : فصل أول ، مخرج للعلم الحادث ، فهو مستحيل
عليه تعالى . ذلك أن العلم الحادث ، هو : العلم الحاصل عن النظر
والاستدلال ، أو هو : ما تعلقت به القدرة الحادثة ، فيكون شاملا للعلم
الضروري ، الحاصل بالحواس — كالعلم الحاصل بالابصار ، أو بالشَّم —
والعلم النظري ، الحاصل عن النظر والاستدلال .

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٧٤ — ٧٥ .

(م ١٤ — علم التوحيد)

وانما استحال ذلك عليه تعالى ، لما يلزم عنه من قيام الحوادث بذاته تعالى ، لجانب انه يلزم عنه سبق الجهل في حقه تعالى ، وكلاهما محال .

وقولهم (قائمة بذاته) : فصل ثان ، مخرج للصفات السلبية ، فانها لا تقوم بذاته ، وانما تنفى عنه تعالى أمورا عدمية .

وقولهم (زائدة عليها) : فصل ثالث ، مخرج للصفة النفسية (الوجود) ، بناء على انها نفس الذات ، كما اشرنا الى ذلك من قبل .

وقولهم (تتعلق بجميع الواجبات ... الخ) : فصل رابع ، مخرج لما عدا صفة العلم ، من صفات المعاني .

(ب) تعلقاته :

اختلف العلماء ، حول تعداد تعلقات العلم ، لفريقين :

١ - جمهور أهل السنة :

وذهبوا للقول بأن للعلم تعلقا واحدا : تنجيزيا قديما . فيعلم الله — سبحانه وتعالى — الأشياء أزلا ، على ما هي عليه ، وكونها وجدت في الماضي ، أو موجودة في الحال ، أو توجد في المستقبل ، أطوار في المعلومات ، لا توجب تغيرا في تعلق العلم ، فالتغير انما هو صفة المعلوم ، لا تعلق العلم (١) .

يقول الشهرستاني موضحا ذلك ، بمثال من الواقع المختسوس ، حاصله انه :

« لو علم انسان قدوم زيد غدا ، بنخبر صديق أو غيره ، وقدورنا بقائه هذا العلم ، ثم قدم زيد ، ولم يحدث لهذا الانسان علم بقدومه ، لم يفتقر الى علم آخر بقدومه ، اذ سبق له العلم بقدومه ، في وقت معين ، وقد حصل ما علم ، وعلم ما حصل ، اذ لو قدرنا انه لم يتجدد له غفلة وجهلة ، استحال .

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٧٥ .

أن يقال : لم يعلم وجوده ، بل يجب أن يقال : أنجز ما كان متوقفاً ، وتحقق ما كان مقدراً ، وحصل ما كان معلوماً .

والفرقة التي يجدها هذا الإنسان — في نفسه — قبل قدوم زيد ، وبعده ، لا تعود إلى تجديد العلم ، بل يعود في حقه كإنسان ، إلى احساس وأدراك لم يكن . أما بالنسبة لله — عز وجل — فلا توجد هذه الحالة ، لأنه لا تفرقة بين : المحقق ، والمقدر ، والمنجز ، والمتوقع ، فالمعلومات كلها ، بالنسبة إلى علمه تعالى ، على وتيرة واحدة » (١) .

٢ — بعض المتكلمون :

وذهبوا للقول بأن للعلم ثلاثة تعلقات :

- تعلق تنجيزي قديم : بالنسبة لذات الله تعالى وصفاته .
- وتعلق صلوحى قديم : بالنسبة لغيره تعالى ، قبل وجوده ، فإن العلم صالح لأن يتعلق بوجوده ، ولم يتحقق بوجوده بالفعل ، لأن علم وجود الشيء قبل وجوده ، جهل .
- وتعلق تنجيزي حادث : بالنسبة لغيره تعالى ، بعد وجوده بالفعل . والتحقيق ما عليه الجمهور ، من أنه ليس للعلم ، سوى تعلق تنجيزي قديم ، إذ لو كان له تعالى ، صلوحى قديم ، للزم الجهل عليه تعالى ، لأن الصالح لأن يعلم ، ليس بمالم ، وكذلك الأمر ، لو كان له تعلق تنجيزي حادث ، لما يستلزمه — أيضاً — من سبق الجهل عليه تعالى ، وكلاهما محال عليه تعالى .

لكن ، ماذا يصنع أهل السنة ، بما ورد في القرآن الكريم ، من آيات قوهم حدوث علمه تعالى ، من مثل :

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام . ص ٢١٨ وما بعدها .

(٢) البيجورى : تحفة المريد . ص ٧٥ .

— قوله تعالى : « ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ، ويعلم الصابرين » .
(آل عمران : ١٤٢)

— وقوله تعالى : « ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى » .
(الكهف : ١٢)

ويجب أهل السنة ، بجملة أجوبة ، أحسنها أن المراد : اظهار متعلق علمه تعالى .

(د) أدلته :

الأدلة العقلية :

قدم المتكلمون العديد من الأدلة العقلية ، على وجوب العلم له تعالى ،
نختار منها الدليل التالى :

أنه تعالى فاعل فعلا متقنا محكما ، بالقصد والاختيار ، وكل من كان كذلك ، يجب له العلم ، فالله تعالى يجب له العلم .

أما الكبرى فظاهرة ، وأما الصغرى ، فلما ثبت أنه خالق لعالم الأقاليم والعناصر ، وما فيها من الأعراض ، والجواهر ، وأنواع المعادن ، والنبات ، على اتساق ، وانتظام ، واتقان ، واحكام ، تحار فيه العقول ، قال تعالى : « ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » .
(البقرة : ١٦٤)

وبالجملة ، اشتمال الأفعال والآثار ، على لطائف الصنع ، وبدائع الترتيب ، وحسن الملازمة للمنافع ، والمطابقة للمصالح ، على وجه الكمال ، يجعل العقل ، يحكم حكما ضروريا ، بأن هذا لا يصدر إلا عن عالم . وفى تطور النطفة ، من حال الى حال ، وحفظ الجنين حتى يتكامل ، وتطور خلقه وقوته ، أما يكفيك برهاننا على علم خالقه ؟ .

وهذا الدليل ، يمكن أن يناقش ، من جهتين :

الأولى : أن بعض الحشرات ، كالنحل والعنكبوت ، تصنع بيوتها على هيئة منظمة متقنة . فان النحلة — مثلا — تصنع بيتها ، على شكل سداسي الاضلاع ، وهو اقرب الاشكال الهندسية الى الاستدارة ، وذلك لأنها ، لو وضعت بجانبه آخر ، لا يكون بينهما فراغ ، يحوى العوام لأبنائها ، ومع هذا النظام والاتقان ، فان ذلك لا يدل على علمها ، لأنها ليست أهلا للعلم ، فليس لها عقول تدرك بها الأشياء .

والجواب على ذلك ، أن صنع هذه الحشرات ، يدل على علم خالقها ، وكمال قدرته ، فهو الذى خلقها ، وهداها الى هذا العمل ، من غير أن يكون لها عقول ، تدرك بها ، وتنظم بها الأشياء .

والثانية : أن يقال أن : هذا الدليل ، أنها يفيد علمه تعالى بالجائزات فقط ، فما الدليل على علمه تعالى بالواجبات والمستحيلات ؟ .

أجيب ، بأن دليل ذلك ، عدم افتقاره تعالى للمخصص ، لأنه تعالى ، لو لم يعلم بالواجبات والمستحيلات ، لكان تعالى محتاجا لمن يكمله ، فيلزم أن يكون تعالى محتاجا ، فيفتقر تعالى للمخصص ، وقد تقدم دليل عدم افتقاره تعالى للمخصص ، أثناء حديثنا عن صفة القيام بالنفس ، الواجبة له تعالى (١) .

الألة النقلة :

فإذا جئنا الى موقف القرآن الكريم ، من اثبات هذه الصفة لله — عز وجل — نجد ما يلى :

(١) البيجوري : تحفة المريد . ص ٧٦ . والسفوسى : السفوسية الكبرى . ص ٩٣ — ٩٤ . و.ا.د. محى الدين الصافى : دراسات فى الفكر العقدى . ص ١٢٨ و د. محمد الظواهري : التحقيق التام فى علم الكلام . ص ٦٥ .

— انه تعالى وصف نفسه بالعلم : قال تعالى : « الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال سواء منكم من أسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار » . (الرعد : ١٠)

— ويخبرنا تعالى بأن علمه لا يقتصر على زمان معين : وأنه سبحانه وتعالى يعلم ما كان ، وما هو كائن ، وما سيكون ، قال تعالى : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير » . (الحديد : ٢٢)

— ويخبرنا تعالى أنه يعلم ما يجهر به الانسلن وما يخفى : من خطرات النفس ، وخلجاتها ، قال تعالى : « يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور » . (غافر : ١٩)

— ويخبرنا تعالى بأن علمه غير مقصور على ذاته ، ولا هو محدود بالكميات ، دون الجزئيات : وإنما علمه شامل الكل ، صغير وكبير ، عظيم وضئيل ، قال تعالى : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين . وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون » . (الأنعام : ٥٩ — ٦٠)

— ويخبرنا تعالى بأن العلم الحاصل للمخلوقين ، ببعض الأشياء ، إنما هو واقع بمشيئته ، قال تعالى : « ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ... » . (البقرة : ٢٥٥)

— ولا يكتفى القرآن الكريم ، بإثبات صفة العلم لله تعالى ، بل يقدم على هذا ، أروع الأدلة ، وأيسرها : أذ يجعل من الخلق ، دليل على العلم ، قال تعالى : « وأسروا قولكم أو أجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » . (الملك : ١٣ — ١٤)

ومن السنة النبوية الشريفة أحاديث كثيرة تثبت صفة العلم لله — سبحانه وتعالى — كما في حديث الاستخارة المتقدم ، وفيه : « اللهم اني أستخيرك بعلمك ... » الحديث .

(د) عموم علمه تعالى :

واذا تظاهرت الأدلة ، على وجوب العلم له تعالى ، فالتنا نضيف هنا ، أن علمه محيط وشامل بجميع الأشياء ، لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الأرض ، ولا في السماء .

فهو تعالى يعلم الكليات والجزئيات ، خلافا لما زعمه الفلاسفة ، من أنه تعالى لا يعلم الا الكليات ، ولشناعة قولهم هذا ، في هذه المسألة ، وفي مسائلتين أخريين ، هما :

قولهم بقدم العالم ، وإنكارهم لجشرا الأجساد ، كفرهم الإمام الغزالي ، والدليل على عموم علمه تعالى ، وأنه يعلم الكليات والجزئيات ، أن نسبة ذاته تعالى الى المعلومات ، سواء ، فلو اقتص علمه تعالى : « بالبعض دون البعض » ، كان ذلك لمخصص ، وهو محال ، لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته ، لمنافاته الوجوب الذاتي « (١) » .

وبعد ، فما في الكون من احكام دقيق ، وترتيب محكم ، يقود كل ذي لب ، الى الايمان بأن الله تعالى عالم ، وأنه قد احاط بكل شيء علما .

(١) د. محمد الطولاهري : التحقيق النام في علم الكلام . ص ٦٤ —

المطلب الرابع في صفة الحياة

(١) تعريفها :

عرفت الحياة بأنها : صفة تصحيح لمن قامت به الإدراك .

وهو تعريف يقصد به أنها : صفة تصحيح لمن قامت به أن يتصفه .
يصفات الإدراك .

ولكن هذا التعريف ، يعم : الحياة القديمة ، الواجبة له تعالى ،
والحادث ، المتمثلة فيما على ظهر الدنيا ، من أحياء .

أما حياته — عز وجل — فقد عرفوها بأنها :

صفة ، أزلية ، قائمة بذاته تعالى ، زائدة عليها ، تقتضى صحة
الاتصاف ، بنحو العلم والقدرة والارادة ، وغيرها من الصفات الواجبة له
تعالى .

الخراج بالمحترزات :

قولنا (صفة) : في التعريف جنس ، أو كالجنس ، يشمل سائر
الصفات ، الواجب اتصافه تعالى بها .

وقولنا (أزلية) : فصل أول ، مخرج للحياة الحادثة ، إذ هي كيفية ،
يلزمها قبول الحس والحركة الإرادية ، أى عرض ، يلزمه قبول الاحساس ،
وقبول الحركة الإرادية (١) ، وبدهى ، استحالة ذلك عليه تعالى .

وقولنا (قائمة بذاته) : فصل ثان ، مخرج لصفات السلوب .

وقولنا (زائدة عليها) : فصل ثالث ، مخرج الصفة النفسية .
(الوجود) ، على ما تقدم .

(١) السنوسى : النفسوسية الكبرى . ص ٩٨ — ٩٩ . والبيجورى :
ص ٧٨ . ومحمد الظواهرى : التحقيق القام . ص ٦٧ — ٦٨ .

وقولنا (تقتضى صفة الاتصاف ... الخ) : فصل رابع ، مخرج لما
عدا الحياة ، من صفات المعانى ، الواجبة له ، عز وجل .
وننبه هنا ، الى أن صفة الحياة ، ليس لها تعلقات ، فهى لا تتعلق
بشيء ، على العكس من سائر صفات المعانى .

(ب) أدلتها :

الأدلة العقلية :

أنه قد ثبت اتصافه تعالى ، بالعلم والقدرة والارادة ، وكل من كان
كذلك ، تجب له الحياة ، فالله تعالى تجب له الحياة .
أما اتصافه تعالى ، بالعلم والقدرة والارادة ، فقد مضى الاستدلال
عليه ، أثناء الحديث عن هذه الصفات .

وأما أن كل من كان كذلك ، تجب له الحياة ، فامارته : « اننا لا نعقل
فى الشاهد ، علماء قادرين غير أحياء ، والأمر لا يختلف شاهداً وغائباً ،
مادام الحال واحد ، والشرط واحداً » (١) ، فوجب أن يكون كذلك فى الغائب ،
وهو الله ، عز وجل .

الأدلة النقلية :

فاذا جئنا الى موقف القرآن الكريم ، والسنة الشريفة ، من تقرير هذه
الصفة له — عز وجل — وجدنا أن الله تعالى ، قد وصف نفسه بالحياة ،
وهو مركز فى الفطرة السليمة ، تفره بداهة العقول ، فمن أعطى النبات
حياة جعلته نامياً ، ومن أعطى الحيوان حياة صار بها حياً ، ومن أعطى
الإنسان حياة جعلته مدركاً ، لا بد وأن يكون حياً ، حياة أزلية أبدية . هذا
ما أخبرنا به القرآن الكريم ، وجاءت به السنة الشريفة .

فمن الآيات الكريمة التي تخبرنا بذلك ، قوله تعالى : « الم . الله لا اله الا هو الحي القيوم » .
(آل عمران : ١ - ٢)

وقوله تعالى : « هو الحي لا اله الا هو » .
(غافر : ٦٥)

ومن السنة الشريفة التي جاءت به ، ما روى عن ابن عباس — رضى الله عنهما — « أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — كان يقول في دعائه : اللهم لك أسلمت ، وبك آمنت ، وعليك توكلت ، وإليك أنبت ، وبك خاصمت ، أعوذ بعزتك ، لا اله الا أنت ، أن تضلني ، أنت الحي الذي لا يموت ، والجن والانس يموتون » (١) .

(١) البيهقي : الأسماء والصفات . ص ١١١ . والبيهقي : الاعتقاد .

المطلب الخامس

في صفتي السمع والبصر

ما تقدم من صفات المعاني ، التي يجب الاعتقاد بثبوتها لله — عز وجل — هي التي يستدل عليها بالعقل ، وقد أقمنا عليها البراهين العقلية ، وقد أيد الشرع العقل فيما توصل اليه .

وهناك من صفات المعاني ، ما لا يمكن الاستدلال على ثبوته لله — عز وجل — بطريق العقل أولا ، ولكن يرد الشرع أولا بثبوتها له — عز وجل — ولا يستحيل عند العقل ثبوتها له — عز وجل — وهي ما تسمى بالصفات السمعية ، وهي ثلاثة صفات : السمع والبصر والكلام .

من صفات الله — عز وجل — السمع والبصر ، وهما من صفات الكمالات الواجب له ، سبحانه وتعالى .

(١) تعريفهما :

عزف أهل السنة السمع بأنه :

صفة ، أزلية ، قائمة بذاته تعالى ، تتعلق بالموجودات ، أو بالمسموعات ، فتدركها ادراكا تاما ، يغاير ادراك العلم والبصر ، ويخالف طريق الإدراك في الحوادث .

وعرفوا البصر بأنه :

صفة ، أزلية ، قائمة بذاته تعالى ، تتعلق بالموجودات ، أو بالمبصرات ، فتدركها ادراكا يغاير ادراك السمع والعلم ، كما يغاير طريق الإدراك بالبصر في الحوادث .

ومما تقدم ، في عرضنا للصفتين السابقتين ، يمكن للقارئ الكريم ، أن يخرج بالقيود ، من تعريف هاتين الصفتين ، وأن يعلم أن وظيفة السمع ، تنحصر في انكشاف المسموعات ، وأن وظيفة البصر تنحصر في انكشاف المبصرات ، والانكشاف في كل منهما ، مغاير للانكشاف بصفة العلم ، إذ المراد

بالمسموعات : الأصوات والكلام ، والمراد بالمبصرات : الأضواء والأشكال والألوان ، بينما الانكشاف في العلم عام ، يشمل ذلك وغيره ، من سائر الواجبات ، والمستحيلات ، والجائزات .

(ب) تعلقهما :

إذا تقرر أن السمع والبصر ، عملهما كشف المسموعات والمبصرات حين حدوثها ، وقبل ذلك ، كل منهما صالحة للانكشاف ، فقد جعل العلماء لهما تعلقين : أحدهما صلوحى قديم ، والثانى تنجيزى حادث .

(د) أدلتها :

والدليل على ثبوتهما لله — عز وجل — أن السمع والبصر من الأمور المعلومة عن الدين بالضرورة ، وقد وصف الله — سبحانه وتعالى — بهما نفسه ، ووصفه بهما نبيه — صلى الله عليه وسلم — جاء ذلك في الكتاب الكريم ، والسنة الشريفة :

فمن الكتاب الكريم ، قوله تعالى : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » .
(الشورى : ١١)

وقوله تعالى : « أن الله سميع بصير » . (المجادلة : ١)

ومن السنة ، قوله ، صلى الله عليه وسلم : « أربعوا على أنفسكم ، فإنكم لا تدعون أصم ، أو غائبا ، وإنما تدعون سميعا بصيرا » .

نعم ، قد يقال : أن غاية ما تثبته هذه الآيات ، وتلك الأحاديث ، أنه تعالى سميع بصير ، وهو مالم يفتزع فيه أحد ، ولكن المتنازع عليه ، هو أن لله تعالى سمعا وبصرا .

ويجاب على ذلك بأنه : لا يفهم من لفظي السميع البصير ، إلا ذات مقدسة اتصفت بالسمع والبصر ، والقول بغير ذلك مكابرة ، وانكار لما عليه أهل اللغة .

ثم ، أن السمع والبصر كمال ، فلو لم يتصف بهما الله — عز وجل —

لِلزَّمِ اتصافه بضدهما ، من الصمم والعمى ، وكلاهما نقص ، والنقص عليه تعالى محال ..

كيف ، وقد بكت ابراهيم — عليه السلام — اياه ، على عبادته آلهة لا تسمع ، ولا تبصر ، قال تعالى حكاية عن قول ابراهيم — عليه السلام — لأبيه : « يا أبت لما تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا » .

(مريم : ٤٢)

كما حكى القرآن الكريم ، توبيخ ابراهيم — عليه السلام — لقومه ، على هذا — أيضا — قال تعالى حكاية عنه ، عليه السلام : « قال هل يسمعونكم اذ تدعون » .

(الشعراء : ٧٢)

وما يراه الكعبي ، وبعض المعتزلة ، من أن السمع هو : العلم بالمسموعات ، وأن البصر هو : العلم بالمبصرات ، فهما نوعان من العلم ، هو خلافا للراجع ، من أنهما صفتان ، مغايرتان للعلم ، كما بينا .

والجمع بين صفتي السمع والبصر ، في الأدلة السابقة ، وبين صفتي السمع والعلم ، في مثل قوله تعالى : « انه هو السميع العليم » .

(فصلت : ٣٦)

يؤيد ذلك التغاير ، بين هذه الصفات الثلاثة ، لأن الجمع يقتضى التعدد ، فيجب الايمان بأن الله — عز وجل — سمعا وبصرا يليق بذاته المقدسة ، وليس السمع الحادث ، الذى هو عبارة عن : قوة مودعة في العصب المتعلق به ، ولا البصر الحادث ، الذى هو عبارة عن : القوة المودعة في العصب المتعلق به .

على أن للايمان بسمع الله تعالى وبصره ، اثره على سلوك الفرد ، اذ يولد فيه المزيد من خوف الله تعالى وتقواه ، مادام يوقن بأن الله تعالى يسمعه ويراه (١) ، ومثال ذلك قصة عمر بن الخطاب وابنة بائعة اللبن ،

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٨٠ — ٨١ . وعبد السلام : اتحاف المريد . ص ٨٥ .

التي ذكرتها كتب الآثار ، وصورها الكاتب الأسلامى خالد محمد خالد
مقال (١) :

« فهناك فى تلك الليلة الشتائية ، حيث المدينة ساكنة ساجية ، قد آوى
الناس فيها الى دورهم ومضاجعهم يلتمسون الدفء من ذلك الصقيع الواعد ،
الا رجلا واحدا أقرعته مسؤولياته — وقد كانت دائما تفرعه — فغطا عنه
غطاءه ، وخرج الى طرقات المدينة التى خلت من كل حى ، ولم يبق بها سوى
كتل الظلام ، وعواء الريح .

خرج الرجل وخذه يتعشش ، فلعل هناك جائعا ، أو مريضا ، أو
مقهورا ، أو ابن سبيل . لعل هناك شائنا من شئون الناس قد غاب عنه ،
والله سائله عنه ومحاسب عليه . فالرجل خليفة المسلمين وأمير المؤمنين .
أجل ، انه هو — عمر بن الخطاب — رضى الله عنه وأرضاه .

وطال تغسسته وتظوافه حتى أدركه التعب ووخزه الصقيع ، فلاذ بجدار
دار صغيرة فقيرة ، وجلس يستريح قليلا ليستأنف خطوه فيها بعد الى
المسجد ، فقد أوشك الفجر أن يجيء .

واذ هو فى متكئه ، سمع حوارا داخل الدار .

كان الحوار يجرى بين أم وأبنتها حول ذلك القدر الضحل من اللبن
الذى جاء به ضرع شاتهما فى ذلك الهزيع ، وكانت الأم تدعو أبنتها كي تخلط
اللبن بالماء ، حتى يزداد ويقى ثمنه بخاجات يومهما الوافد .

سمع أمير المؤمنين حوارهما .

الأم تقول لأبنتها : يا بنية ، أمزقى اللبن بالماء .

والبنت تجيب أمها : كيف أمزق ، وقد نهى أمير المؤمنين عن المذق ؟ .

وتعود الأم قائلة : ان الناس يمزقون ، فامزقى ، فما يدري أمير المؤمنين

بنا أن مذقنا ، ولا يرانا .

(١) خالد محمد خالد : خلفاء الرسول . ص ٩٥ — ٩٦ . الطبعة

الأولى . دار الفكر . بيروت . ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .

وتجيبها الفتاة : يا اماء ، ان كان امير المؤمنين لا يرانا ، فرب امير المؤمنين يرانا ! .

وأغرورقت عينا امير المؤمنين بدموع الغطبة والفرح ، وسارع الى المسجد فصلى الفجر بأصحابه ، ثم عاد مسرعا الى داره ، ودعا ابنته عاصما وأمره ان يأتية بحقيقة أهل تلك الدار .

وعاد عاصم الى أبيه بمعلومات وافية عن الأم وأبنتها ، وقص امير المؤمنين على ولده ما سمعه من حوار ، ثم قال له ، ولقد كان مزما على زواج : اذهب يا بنى فتزوجها ، فما أراها الا مباركة ، ولعلها تلد رجلا يسود العرب !! .

وتزوج عاصم تلك الفتاة الفقيرة الشريفة الورة ، وأنجبت له فتاة ، أسموها ليلى ، وكنوها أم عاصم .

ودرجت أم عاصم هذه في شبابها التلى النقى ، حتى تزوجها عبد العزيز ابن مروان ، فولدت له عمر بن عبد العزيز .

تلك أميرة فريفة بعضها من بعض . ولقد صدقت نبوءة امير المؤمنين عمر بن الخطاب في الفتاة المباركة .

المطلب السادس في صفة الكلام

تمهيد :

تعتبر مسألة كلامه تعالى ، من المسائل التي كثر فيها الخلاف ، واحتدم فيها النزاع ، وتعددت فيها آراء العلماء ، حتى أنها بلغت تسعة آراء ، وفقا لما ذكره شارح العقيدة الطحاوية^(١) . وسنقتصر هنا ، على ذكر أربعة منها :

١ - الرأي الأول :

ويمثله الحشوية والحنابلة . ويرون أن كلامه تعالى ، هو : الحروف والأصوات ، المتوالية المترتبة ، وأنها قديمة ، وقائمة بذاته تعالى . بل غالى بعضهم ، وزعم أن : جلد المصحف الشريف قديم . وهو رأي يدهى البطلان ، لبداهة حدوث الألفاظ والحروف . وبيان ذلك : أن كتابة هذه الحروف والألفاظ في المصحف الشريف ، بعد أن لم تكن مكتوبة ، وجواز محوها منه ، يدل على حدوثها ، إذ لو كانت قديمة ، كما يزعمون ، ما قبلت شيئا من ذلك ، لأن القديم لا يقبل الزوال ، ولا التغيير ، أو المحو والتبديل .

وكذلك لما يترتب على هذا الرأي ، من قيام الحوادث بذاته تعالى ، وهو ممتنع بداهة ، لاستحالة قيام الحوادث بالقديم تعالى^(٢) .

٢ - الرأي الثاني :

وهو للمعتزلة ، وهؤلاء يقررون أنه : ليس هناك كلام ، سوى الكلام اللفظي ، المركب من الحروف والأصوات ، ومن ثم ، فليس لله تعالى ، صفة

(١) ابن أبي العز الحنفى : العقيدة الطحاوية . ص ٧٩ .

(٢) الأستاذ الدكتور / عبد العزيز عبد الحى : الصفوة . ص ٧٩ .

و.د. محمد الظواهري : التحقيق التام في علم الكلام . ص ٧٣ . و.د. محمد رشاد : ضوء جديد على جوهرة التوحيد . ص ١٥١ .

قائمة بذاته — عز وجل — تسمى صفة الكلام ، وانما هو فعل ، من أفعاله تعالى ، فيكون حادثا ، كغيره من سائر أفعاله ، عز وجل .

والمتكلم ، في نظرهم ، هو : من خلق الكلام وأوجده ، فالله تعالى متكلم ، بمعنى أنه : يخلق الكلام في غيره ، كاللوح المحفوظ ، والملك ، والشجر ، وغير ذلك .

ومعنى تكليم الله تعالى : موسى — عليه السلام — في نظرهم ، أن الله — عز وجل — خلق الكلام في شجرة ، وأن موسى — عليه السلام — سَمِعَهُ من تلك الشجرة ، ولم يسمعه مباشرة من الله ، عز وجل .

وقد قدمت المعتزلة ، العديد من الأدلة ، على ما ارتأته ، تقتصر على ذكر دليلين منها :

(أ) أنه معلوم بالضرورة ، أن القرآن الكريم ، وهو كلام الله تعالى ، هو هذا الكلام ، المؤلف المنظم من الحروف المسموعة ، وله أول ، وله آخر ، فهو حادث ، وخواصه المشهورة ، انما تصدق على هذا المؤلف الحادث .

والجواب ، أن كلام الله تعالى ، يطلق بالاشتراك ، أو المجاز المشتهر ، على المؤلف المخصوص ، الذي ترجع اليه الخواص ، كما يطلق على المعنى القائم بالنفس ، حقيقة .

(ب) أنه لو كان له تعالى ، كلام في الأزل ، لكان متنوعا في الأزل ، والأمر والخبر في الأزل ، ولا مأمور ولا سامع سفيه ، وهو محال على الله تعالى .

والجواب على ذلك ، من جهتين :

الأول : أننا نمنع أنه : لو وجد ، لكانت له أنواع . وهذا ، من قياس الغائب على الشاهد ، ويكون تنوعه ، في ما لا يزال بحسب تعلقاته .

والثانية : أن وجود المخاطب ، انما هو في الكلام اللفظي ، دون الكلام النفسي .

أما النفس ، فيكفيه الوجود العلمى ، أو أن السفه والعيب إنما يلزم ،
لو ألزم المعدوم ، وأمر في عدمه .

وأما على تقدير وجوده ، بأن يكون طلبا للفعل ، ممن سيكون ، فلا سفه
فيه ، ولا عيب ، بل هو واقع ، كما في خطابات النبى — صلى الله عليه
وسلم — بأوامره تعالى ونواهيه ، فهى لكل مكلف يوجد الى يوم القيامة ،
لأن اختصاصات خطاباته بأهل عصره ، وثبوت الحكم فيمن عداهم ، بطريق
القياس ، بعيد جدا (١) .

٣ — والرائى الثالث : للكرامية :

وهؤلاء يوافقون الحنابلة والمعتزلة ، فى أنه : لا يوجد سوى الكلام
اللفظى ، المركب من الحروف والأصوات ، المتوالية المترتبة . إلا أنهم يخالفون
المعتزلة ، حين يحكمون بحدوث الكلام له تعالى ، بناء على تجويزهم قيام
الحوادث بذاته تعالى وتقديس ، وهو ما لا يقول به واحد من العقلاء والمفكرين ،
مما جعلنا نضرب صفحا عن الاشتغال بإبطال هذا الرأى ، والرد عليه (٢) .

٤ — والرائى الرابع : لأهل السنة :

وهم يقررون أن : الكلام ، كما يطلقه أهل اللغة ، على الكلام اللفظى ،
يطلقونه ، كذلك ، على المعنى النفسى . ويستشهدون على ذلك ، بقول
الأخطل :

ان الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ومن هنا ، فأهل السنة ، يقولون ينوعين من الكلام له ، عز وجل :

(١) د. محمد الظواهري : التحقيق التام فى علم الكلام . ص ٧٦ —
٧٨ . بتصرف .

(٢) الأستاذ الدكتور / محمد يوسف الشيوخ : الايضاح لشرح
الجوهرة . ص ٥٩ . والمرجع السابق . ص ٧٣ .

أجدها لفظي حادث ، يخلقه الله تعالى في غيره ، بمعنى أنه ليس لأحد فيه كسب .

والثاني نفسى قديم : وهو المعنى بصفة الكلام الواجبة له تعالى .

(١) تعريفها :

عرفها أهل السنة بأنها :

صفة ، وجودية ، أزلية ، قائمة بذاته تعالى ، ليست بحرف ولا صوت ، منزهة عن التقدم والتأخر ، والأعراب والبناء ، ومنزهة عن النكوت والآفة ، تدل على جميع الواجبات والمستحيلات والجائزات ، ونظرة عن طريق العبارة والكتابة والإشارة .

شرح التعريف :

ولا يراد (بالصفة) ، في هذا التعريف ، معناها في تعريفى القدرة والارادة — مثلا — إذ هي في القدرة تعنى : القوة التى يكون بها التأثير ، وفي الإرادة : القوة التى يكون بها التخصيص ، أما هنا ، فمعناها : المعنى القائم بالنفس .

وانما كانت (قائمة بذاته تعالى) ، لما ثبت من أنه تعالى متكلم ، ولا معنى للمتكلم ، إلا من قام به الكلام .

والمقصود من كونها (ليست بحرف ولا صوت) ، أن كلام الله تعالى ، ليس الفاظا تصنعها الشفتان واللسان ، وتضبطهما الرئتان والحنجرة ، فذاك شأن الانسان ، لا وصف الرحمن ، عز وجل .

والمراد (بالسكوت والآفة) ، الباطنيان ، ومعنى السكوت : عدم تدبير الكلام في نفسه ، مع القدرة عليه . ومعنى الآفة : عجز يمنعه عن الكلام ، كالطفولة والخرس .

ومعنى كونها (تدل على الواجبات والمستحيلات والجائزات) ، أنها شاملة للأقسام الثلاثة :

لهي تدلّ على أن الله — سبحانه وتعالى ، واحد ، قادر ، موصوفٌ بكل كمال ، ومنزه عن كل نقص ، كما تدلّ على الأمر بالطاعات ، وعلى النهي عن المحرمات ، وعلى الوعد بالثواب من أطاع ، وعلى الوعيد بالعقاب لمن عصى ، وعلى الاخبار بجميع ما كان ، وما يكون ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن هناك بعثا ، وحسابا ، وجنة ، ونارا ، وثوابا ، وعقابا .

والمراد ((بدلالة العبارة والكتابة والاشارة) ، الدلالة العقلية ونحوها ، لا الدلالة الوضعية .

فمثلا ، اذا قلت : محمد يأكل . فالدلالة الوضعية لهذا التركيب : حصول الأكل من محمد ، في الخارج .

هذا المدلول الخارجى ، له صورة ذهنية ، في عقل المتكلم . هذه الصورة الذهنية ، هي الكلام النفسى ، ودلالة هذا التعبير عليها ، ليست دلالة وضعية ، بل دلالة عقلية . فالمراد من مدلول العبارة ... الخ ، المدلول الذهنى ، لا المدلول الخارجى . وهذا المعنى القائم بذاته تعالى ، ان عبر عنه باللغة العبرية ، كان تورا ، وان عبر عنه باللغة السريانية ، كان انجيلا ، وان عبر عنه باللغة العربية ، كان قرآنا كريما .

الافراج بالمحترزات :

قولنا (صفة) : جنس في التعريف ، أو كالجنس ، تشمل سائر الصفات الواجبة له تعالى .

و (وجودية) : فصل أول ، مخرج لصفات السلوب ، فان مفهومها سلب ضدها عن موصوفها .

و (أزلية) : فصل ثان ، مخرج للكلام الحادث . ذلك انه قد ثبت ، انه تعالى ملك ، والملك من له الأمر والنهى ، فهو أمر ، ناه ، فلا يخلو اما أن يكون : أمر بأمر قديم ، أو بأمر محدث .

فان كان محدثا ، فلا يخلو اما أن : يحدثه في ذاته ، أو في محل ، أو لا في محل :

يستحيل أن يحدثه في ذاته ، لأنه يؤدي الى أن يكون تعالى محلا للحوادث ، وذلك محال .

ويستحيل أن يكون في محل ، لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفا .
ويستحيل أن يحدثه في لا محل ، لان ذلك غير معقول .

فتعين أنه قديم ، قائم به ، صفة له .

و (قائمة بذاته تعالى) : فصل ثالث ، مخرج للصفة النفسية (الوجود) ، فان الوصف بها يدل على نفس الذات ، دون معنى زائد عليها .

و (ليست بحرف ولا صوت ... الخ) : فصل رابع ، مخرج لما عدا صفة الكلام ، من صفات المعاني (١) .

(ب) اقسام الكلام :

ومع أن كلام الله تعالى واحد ، لا تعدد فيه ، إلا أنه له أقساما اعتبارية، باعتبار متعلقه . فمن حيث تعلقه : بطلب اقامة الصلاة — مثلا — أمر ، وبطلب ترك الزنا — مثلا ، نهى ، وبأن فرعون — مثلا — فعل كذا ، خبر ، وبأن العاصي له النار ، وعيد ، وبأن الطائع له الجنة ، وعد ، الى غير ذلك (٢) .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل . بهامش الفصل . ج ١ ، ص ١٤٢ .
ومحمد يوسف الشيخ : الايضاح لشرح الجوهرة . ص ٥٨ . و د. محمد رشاد عبد العزيز : ضوء جديد على جوهرة التوحيد . ص ١٥٠ ، ص ١٥٧ .
(٢) الشهرستاني : الملل والنحل . بهامش الفصل . ج ١ ص ١٤٣ .
والبيجورى : تحفة المريد . ص ٧٩ .

(د) تعلقات الكلام :

ذكر علماء الكلام ، أن لصفة الكلام ثلاثة تعلقات : تنجيزى قديم ، وهذا يكون بالنسبة لغير الأمر والمنهى . وأما بالنسبة للأمر والمنهى ، فإن لم يشترط فيهما وجود المأمور والمنهى ، فكذلك ، وإن اشترط فيهما وجود المأمور والمنهى ، كان التعلق فيهما صلوحيا قديما ، قبل وجود المأمور والمنهى ، وتنجيزيا حادثا بعد وجودهما (١) .

(د) أدلته :

استدل أهل السنة ، على إثبات الكلام النفسى له — عز وجل — بأدلة كثيرة ، سمعية وعقلية .

فمن السمع :

أولا : الاستدلال بآيات القرآن الكريم ، الدالة على ذلك ، من مثل :

— قوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليما » . (النساء : ١٦٤)

أى أنه تعالى أزال عنه الحجاب ، حتى أسمع كلامه القديم .

وقوله تعالى : « ولو أنما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من

بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله » . (لقمان : ٢٧)

وثانيا : ما نقل عن الأنبياء والرسل — صلوات الله عليهم — من أنه

تعالى ، أمر بكذا ، ونهى عن كذا ، وأخبر بكذا ، وكل هذا بالكلام النفسى .

وثالثا : أن السلف — رضوان الله عليهم أجمعين — أجمعوا على ذلك .

ووجه دلالة هذه الأدلة ، على اتصافه تعالى بالكلام النفسى ، أن أهل

اللغة ، كما يطلقون الكلام حقيقة على اللفظى ، كذلك ، يطلقونه على المعنى

النفسى ، ولا معنى للمتكم ، إلا من قام به صفة الكلام ، وأن يمتنع قيام اللفظى

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٧٩ .

بِه تعالى ، لحدوثة ، فاذا ما ورد النقل ، بأنه تعالى متكلم ، تعين أنه له تعالى ، كلاما نفسيا قديما .

ومن العقل :

— أنه تعالى ، لو لم يتصف بصفة الكلام ، لاتصف بضدها ، وهي البكم ، والبكم نقص ، والنقص عليه تعالى محال .

أن الكلام صفة كمال ، وكل كمال واجب له تعالى ، فتكون النتيجة :
صفة الكلام واجبة له تعالى (١) .

(١) المرجع السابق : ص ٨٢ . وعبد السلام : اتحاف المرید . ص ٨٥ . و د . محمد الظواهرى : انتحقيق التام فى علم الكلام . ص ٧٣ .

تتمة : في الحكم على القرآن الكريم

بان من كل ما تقدم ، أثناء عرضنا لأراء العلماء ، في مسألة صفة الكلام ، ما يلي :

- أن القرآن الكريم حادث ، عند كل من المعتزلة والكرامية .
- أن القرآن الكريم قديم ، بألفاظه ومعانيه ، عند الحنابلة .
- أما أهل السنة ، فيتبين رأيهم في القرآن الكريم : قديم هو ، أم حادث ؟ في ضوء الحقائق التالية :

- ١ — الكلام ، يطلق على الكلام النفسى ، وعلى الكلام اللفظى ، واطلاقه على الكلام النفسى أشهر ، بل قيل أنه حقيقة فيه .
- ٢ — القرآن الكريم ، يطلق على الألفاظ المقروءة ، وعلى الصفة النفسية القائمة بذاته تعالى ، وهو فى الأول أشهر .

٣ — لكلام الله تعالى اللفظى ، دلالتان :

الاولى : دلالته على معناه الموضوع له .

والثانية : دلالته على الصفة النفسية ، لأنه من له كلام لفظى ، يدلّ كلامه ، بطريق الالتزام عرفا ، على المعنى النفسى ، لأن الألفاظ ترجمة عما فى النفس .

- ٤ — الله تعالى كلام نفسى ، هى الصفة السابق تعريفها ، القائمة بذاته — عز وجل — وكلام لفظى ، مثل القرآن الكريم ، المقروء ، المتلو ، المتعبد به ، المنزل على النبى — صلى الله عليه وسلم — ومعنى كونه كلام الله تعالى ، أنه خلقه ، وليس لأحد فيه كسب .

وعلى هذا ، يكون رأى أهل السنة ، أن القرآن الكريم — أى كلام الله تعالى النفسى — قديم ، وغير مخلوق ، وقائم بذاته تعالى .

فليس حادثا ، لاستحالة قيام الجوابث بذاته — عز وجل — ولقول رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « القرآن كلام الله غير مخلوق » .

أما القرآن الكريم ، كلام الله تعالى اللفظي ، فهو حادث ، لكن ، لا يصح وصفه بالحدوث ، دفعا للإيهام ،^(١) في مقام التعليم .

لكن ، ماذا يصنع أهل السفة ، في الآيات الكريمة ، التي تشتمل على أن القرآن الكريم مخلوق ، من مثل قوله تعالى : « انا أنزلناه في ليلة القدر » ، (القدر : ١) .

وقوله تعالى : « انا نحن نزلنا الذكر ... » . (التخريج : ٩) .

يجيبون على ذلك ، بأنه يمكن حمل هذه الآيات الكريمة ، وأمثالها ، على الكلام اللفظي ، المقروء المتلو ، المتعبد به ، لا على المعنى النفسي القائم بذاته . تعالى (١) .

وبعبارة :

فلا زالت هناك ، أمور متعلقة بمسألة صفاته تعالى ، وغيرها من موضوعات علم التوحيد ، تستوجب المزيد من العناية والبحث ، على هذا المنهج ، الذي التزمت به ، ولكني أرجئ الحديث عن ذلك ، الى أجزاء تالية ، وذلك أن شرح الله الصدر ، وأمد في العمر ، والحمد لله أولا وآخرا ، وصلى الله على سيدنا محمد ، وعلى آله وأصحابه وسلم .

(١) البيجورى : تحفة المريد . ص ٧٩ — ٨٠ . بتصرف . ومحمد الأمير : حاشية الأمير . ص ٨٥ .

ثبت المراجع

أولا — مراجع القرآن الكريم :

- ١ — المصحف الشريف .
- ٢ — ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، ج ١ ، مكتبة التراث الاسلامى ، ١٩٨٠ م .
- ٣ — أحمد بن منير الاسكندرى : الانتصاف بهامش الكشاف للزمخشري ، ج ٤ .
- ٤ — محمود بن عمر الزمخشري : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل ، المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٥٣ م .

ثانيا — مراجع السنة الشريفة :

- ١ — ابن حجر العسقلاني : فتح الباري شرح صحيح البخارى ، ج ٣ ، مصطفى الحلبي ، القاهرة .
- ٢ — أحمد عبد الرحمن البنا : المنهل العذب المورد شرح سنن أبي داود ، المطبعة المنيرية ، ١٣٧٢ هـ .
- ٣ — البخارى : صحيح البخارى ، المجلد الثالث ، ج ٩ ، دار الشعب ، بدون تاريخ .
- ٤ — الساعاتى : الفتح الربائى ، ج ٣ ، دار احياء الكتب العربية ، بدون تاريخ .
- ٥ — مسلم : صحيح مسلم ، ج ١ ، دار احياء الكتب العربية ، بدون تاريخ .
- ٦ — ا.د. موسى شاهين لاشين : المنهل العذب المورد شرح سنن أبي داود ، المطبعة المنيرية ، ١٣٧٢ هـ .

ثالثا — مراجع علم الكلام :

- ١ — ابراهيم البيجورى : حاشية البيجورى على متن السنوسية ، دار احياء الكتب العربية ، بدون تاريخ .
- ٢ — ابراهيم البيجورى : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، طبعة المطبعة الازهرية ، ١٣٠٢ هـ ، وطبعة الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، ١٩٧١ م .
- ٣ — ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، تحقيق د. محمد عبد الستار نصار ، و د. عماد خفاجى ، مكتبة الازهر ، بدون تاريخ .
- ٤ — ابن خلدون : المقدمة ، دار التحرير للطباعة والنشر .
- ٥ — ابن رشد : مناهج الادلة فى عقائد الملة ، تحقيق د. محمود قاسم ، الانجلو ، ١٩٥٥ م .
- ٦ — ابن سينا : الاشارات والتنبهات ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٧ م .
- ٧ — ابن قيم الجوزية : اجتماع الجيوش الاسلامية المعطلة ، المطبعة المنيرية .
- ٨ — ابن متوية : المجموع من المحيط بالتكليف ، المجلد الاول تحقيق / عمر السيد عزمى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، بدون تاريخ .
- ٩ — ابن هشام : السيرة النبوية ، ج ٤ ، الطبعة الثالثة ، مكتبة الكليات الازهرية ، ١٩٧٨ م .
- ١٠ — ابو بكر البيهقى : الاسماء والصفات ، تعليق محمد زاهد الكوثرى ، دار احياء التراث العربى .
- ١١ — ابو بكر البيهقى : الاعتقاد .
- ١٢ — ابو حامد الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، ١٩٥٨ م .
- ١٣ — ابو حامد الغزالى : احياء علوم الدين ، ج ١ ، مكتبة صبيح بالازهر .

- ١٤ — أبو حامد الغزالي : الجام العوام عن علم الكلام ، دار الطباعة المنيرية ، ١٣٥١ هـ .
- ١٥ — أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال ، الطبعة الثانية ، تحقيق د. عبد الحلیم محمود ، الأنجلو ، ١٩٥٥ م .
- ١٦ — أبو الحسن الأشعري : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٢ م .
- ١٧ — أبو الحسن الأشعري : رسالة استحسان الخوض في الكلام ، طبعة حيدر آباد ، الهند .
- ١٨ — أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، تحقيق أ.د. محمد محيي الدين عبد الحميد ، النهضة المصرية .
- ١٩ — أبو الحسن عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تعليق شتشديو ، الطبعة الأولى ، مكتبة وهبة ، ١٩٦٥ م .
- ٢٠ — أبو الحسين الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم ، لجنة التأليف والترجمة والنشر .
- ٢١ — أبو الفتح الشهرستاني : الملل والنحل ، بهامش الفصل ، مكتبة صبيح ، ١٩٦٤ م .
- ٢٢ — أبو الفتح الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، تحقيق الفرد جيوم ، مكتبة المثنى ، بغداد .
- ٢٣ — أبو المظفر الاسفراييني : التبصير في الدين ، مكتبة الخانجي ، مصر ، ١٩٥٥ م .
- ٢٤ — أحمد أمين : ضحى الاسلام . الطبعة الثامنة ، ج ٣ ، النهضة المصرية ، ١٩٧٣ م .
- ٢٥ — حسن السيد المتولى : مذكرة التوحيد والمقولات ، الطبعة الرابعة ، مطبعة حجازى ، ١٩٥٣ م .
- ٢٦ — د. حسن محرم الجويني ، و د. عبد السلام خضير : تعليقات على شرح الجوهرة في علم التوحيد ، بدون ناشر ، ١٩٧٨ م .

- ٢٧ — خالد محمد خالد : خلفاء الرسول ، الطبعة الأولى ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٩٩ هـ .
- ٢٨ — سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية ، دار احياء الكتب العربية ، بدون تاريخ .
- ٢٩ — سعد الدين التفتازانى : شرح المقاصد ، ج ١ ، طبعة الهند .
- ٣٠ — د. سليمان سليمان خميس : توضيح العقائد النسفية ، ج ١ ، دار نشر الثقافة ، ١٩٥٥ م .
- ٣١ — السنوسى : السنوسية الكبرى ، الطبعة الأولى ، مصطفى الحلبي ، ١٩٣٦ م .
- ٣٢ — السيد الشريف على الجرجاني : حاشية شرح الطوالع ، المطبعة الخيرية ، مصر ، بدون تاريخ .
- ٣٣ — السيد الشريف على الجرجاني : شرح المواقف ، الموقف الخامس ، تحقيق د. أحمد المهدي ، مكتبة الأزهر ، ١٩٧٦ م .
- ٣٤ — صالح موسى شرف : التوحيد .
- ٣٥ — طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، ج ٢ ، دار الكتب الحديثة .
- ٣٦ — د. عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الاسلام ، مطبعة مخيمر ، بدون تاريخ .
- ٣٧ — عبد السلام ابراهيم اللقانى : اتحاف المرید ، بهامش تحفة المرید ، مكتبة صبيح ، ١٩٥٣ م .
- ٣٨ — د. عبد العزيز سيف النصر : دراسات فى الفكر العقدى والأخلاق فى الاسلام ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٦ م .
- ٣٩ — ا.د. عبد العزيز معتوق عبد الحى : الصفوة ، المطبعة العثمانية ، المنصورة ، ١٩٥٧ م .
- ٤٠ — عضد الدين الايجى : المواقف فى علم الكلام ، الطبعة الأولى ، مطبعة السعادة ، ١٩٤٧ م .

- ٤١ — على بن أبى العز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية ، توضيح زهير الجاويش ، دار احياء السنة النبوية ، الاسكندرية ، ١٣٩٢ هـ .
- ٤٢ — لجنة من قسم العقيدة والفلسفة بكلية اصول الدين بالقاهرة : دراسات فى الفكرى العقدى والاخلاق فى الاسلام ، الطبعة الاولى ، مطبعة الحضارة العربية ، ١٩٧٦/٧٥ م .
- ٤٣ — محمد الحسينى الظواهري : التحقيق التام فى علم الكلام ، الطبعة الاولى ، النهضة المصرية ، ١٩٣٩ م .
- ٤٤ — د. محمد رشاد عبد العزيز دهمش : ضوء جديد على جوهرة التوحيد ، القسم الاول ، المكتب الحديث للطباعة والنشر والتوريدات ، بدون تاريخ .
- ٤٥ — محمد زاهد الكوثري : مقدمة تبين كذب المفترى فيما نسب للامام الأشعري لابن عساكر بن قاسم ، مكتبة حسام الدين القدسي .
- ٤٦ — ا.د. محمد شمس الدين ابراهيم : محاضرات فى التوحيد والعقيدة والحديث ، مذكرة بالاستئسل ، بدون تاريخ .
- ٤٧ — الامام / محمد عبده : رسالة التوحيد ، الطبعة الثانية ، مكتبة المنار ، مصر .
- ٤٨ — محمد محمد الأمير : حاشية الأمير ، بهامش اتحاف المريد ، مكتبة صبيح ، ١٩٥٣ م .
- ٤٩ — ا.د. محمد يوسف الشيخ : الايضاح لشرح الجوهرة ، دار التأليف ، ١٩٧٢ م .
- ٥٠ — د. محمد الهراس : مناهج علم الكلام ، مذكرة بالاستئسل ، بدون تاريخ .
- ٥١ — الشيخ / مصطفى عبد الرازق : تمهيد فى تاريخ الفلسفة ، الطبعة الثانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٩ م .
- ٥٢ — المقرئى : الخطط ، ج ٣ ، طبعة بولاق ، دار التحرير للطباعة والنشر ، ١٩٦٨ م .
- ٥٣ — نجم الدين النسفى : شرح سعد الدين التفتازانى على العقائد النسفية ، دار احياء الكتب العربية .

الفهرس

| الصفحة | الموضوع |
|--------|--|
| ٥ | مقدمة |
| ٧ | الفصل الأول : في التعريف بعلم التوحيد |
| ٧ | أولا : أسبابه |
| ١٣ | ثانيا : نشأته وأطواره |
| ١٤ | العالم قبل الاسلام |
| ١٥ | أمهات العقائد في دين الاسلام |
| ٢٢ | خلافاً عامة |
| ٢٩ | اختلافات حول العقيدة |
| ٢٩ | — مسألة القدر |
| ٣١ | — مسألة الصفات |
| ٣٣ | — مسألة مرتكب الكبيرة وظهور المعتزلة |
| ٣٥ | أطوار علم الكلام |
| ٣٩ | ثالثا : تعريفاته |
| ٤٣ | رابعا : موضوعه |
| ٤٤ | خامسا : الفرق بينه وبين الفلسفة الالهية |
| ٤٥ | سادسا : أهميته |
| ٤٦ | سابعا : أسماؤه والعلل الكامنة وراءها |
| ٤٩ | الفصل الثاني : في علم التوحيد بين أنصاره وخصومه |
| ٤٩ | أولا : خصومه وأدلتهم |
| ٥٣ | ثانيا : أنصاره وأدلتهم |
| ٥٦ | علم الكلام وعصرنا الحديث |
| ٥٩ | الفصل الثالث : في مباحث عامة |
| ٦٠ | المبحث الأول : في الحكم العقلي وأقسامه |
| ٦٠ | تعريف الحكم وأقسامه |
| | (م ١٦ — علم التوحيد) |

| الصفحة | الموضوع |
|--------|--|
| ٦٢ | أولا : تعريف الواجب وأقسامه |
| ٦٣ | ثانيا : تعريف المستحيل (أو الممتنع) وأقسامه |
| ٦٤ | ثالثا : تعريف الجائز (أو الممكن) وأقسامه |
| ٦٥ | المبحث الثانى : فى التكليف ، والمكلفون وما يجب عليهم |
| ٦٥ | أولا : التكليف |
| ٦٥ | تعريفه |
| ٦٦ | شروطه |
| ٧٠ | ثانيا : ما يجب على المكلفين |
| ٧٢ | المبحث الثالث : فى المعرفة والتقليد |
| ٧٣ | أولا : المعرفة |
| ٧٣ | تعريفها |
| ٧٣ | أسبابها |
| ٧٧ | طريق وجوبها |
| ٨١ | مجالاتها |
| ٨٤ | ثانيا : التقليد |
| ٨٤ | تعريفه |
| ٨٥ | آراء العلماء فى إيمان المقلد |
| ٩٤ | المبحث الرابع : فى أول الواجبات على المكلفين |
| ٩٥ | القطب الأول : فى آراء العلماء |
| ٩٨ | القطب الثانى : فى النظر |
| ٩٨ | حقيقته |
| ١٠٠ | أقسامه |
| ١٠٠ | الاستدلال على صحته |
| ١٠٣ | كيفية إفادته للعلم |
| ١٠٤ | مسالكه |
| ١٠٧ | دليل حدوث العالم بجواهره وأعراضه |
| ١٠٩ | المبحث الخامس : فى الإيمان والاسلام |
| ١٠٩ | المطلب الأول : فى حقيقة الإيمان ، |
| ١٠٩ | حقيقته لفظة |
| ١١٠ | حقيقته اصطلاحا |

الموضوع الصفحة

- أولا : مذهب جمهور الأشاعرة والماتريدية وكثير من المتكلمين ١١٠
- مضمونه ١١٠
- الإقرار بالشهادتين ١١١
- علاقة العمل بحقيقة الإيمان ١١٣
- أدلة أصحابه ١١٣
- ثانيا : مذهب أبو حنيفة وبعض الأشاعرة ١١٧
- مضمونه ١١٧
- موقفهم من أدلة جمهور الأشاعرة ١١٧
- ثالثا : مذهب المعتزلة والخوارج وأهل الحديث ١١٨
- المطلب الثانى : فى حقيقة الاسلام وعلاقته بالإيمان ١٢١
- تعريف الاسلام ١٢١
- علاقة الاسلام بالإيمان ١٢١
- (أ) رأى جمهور الأشاعرة ١٢١
- (ب) رأى الماتريدية ومحققى الأشاعرة ١٢٣
- المطلب الثالث : فى زيادة الإيمان ونقصه ١٢٥
- أولا : مذهب الأشاعرة ١٢٥
- مضمونه ١٢٥
- أدلتهم العقلية ١٢٥
- أدلتهم النقلية ١٢٥
- ثانيا : مذهب أبو حنيفة وبعض المتكلمين والجوينى ١٢٦
- مضمونه ١٢٦
- أدلته ١٢٦
- ثالثا : مذهب الخطابى ١٢٧
- موقف الرازى وبعض المتكلمين ١٢٧
- مراتب الإيمان عند الغزالى ١٣٠

الفصل الرابع : فى الالهيات

- تمهيد : ١٣١
- مقاصد علم التوحيد ١٣١
- حدود بحثنا فى الالهيات ١٣١

| الصفحة | الموضوع |
|--------|--|
| ١٣٢ | — ما يجب له تعالى |
| ١٣٢ | — تقسيمات الصفات الواجبة له تعالى |
| ١٣٤ | المبحث الأول : في الصفة النفسية (الوجود) |
| ١٣٤ | ١ — تعريفها |
| ١٣٦ | ٢ — أدلة وجوب وجوده تعالى : |
| ١٣٦ | الدليل الأول : دليل المتكلمين |
| ١٣٦ | — مضمونه |
| ١٣٧ | — إبطال الدور |
| ١٣٨ | — إبطال التسلسل |
| ١٤٠ | الدليل الثاني : دليل الفلاسفة |
| ١٤١ | الدليل الثالث : دليل عام |
| ١٤٢ | تعقيب |
| ١٤٤ | ٣ — وجود الله تعالى في الكتاب والسنة |
| ١٥٠ | المبحث الثاني : في الصفات السلبية |
| ١٥١ | المطلب الأول : في صفتي القدم والبقاء |
| ١٥١ | ١ — صفة القدم : |
| ١٥١ | — أقسام صفة القدم ومعناها |
| ١٥٢ | — الأدلة العقلية |
| ١٥١ | — الأدلة النقلية |
| ١٥٣ | — الفرق بين القدم والأزلية |
| ١٥٤ | ٢ — صفة البقاء : |
| ١٥٤ | — معناها |
| ١٥٤ | — الأدلة العقلية |
| ١٥٤ | — الأدلة النقلية |
| ١٥٥ | تعقيب |
| ١٥٧ | المطلب الثاني : في صفة المخالفة للحوادث |
| ١٥٧ | — معناها |
| ١٥٧ | — تنزهه تعالى عن المماثلة بمعنيها |
| ١٥٨ | — نفى كونه تعالى جسما |
| ١٥٨ | — نفى كونه تعالى جوهرًا |

| الموضوع | الصفحة |
|---|--------|
| — نفى كونه تعالى عرضا | ١٥٩ |
| — نفى الكلية والجزئية | ١٥٩ |
| — نفى المكان | ١٥٩ |
| — نفى الجهة | ١٦٠ |
| — الأدلة النقلية | ١٦١ |
| — استحالة الحلول والاتحاد عليه تعالى | ١٦٢ |
| — المذاهب القائلة بالحلول والاتحاد ودحضها : | ١٦٤ |
| — عرض هذه المذاهب | ١٦٤ |
| — العقيدة الأرثوذكسية ودحضها | ١٦٥ |
| — شبه المجسمة والرد عليها | ١٦٧ |
| المطلب الثالث : في صفة القيام بالنفس | ١٧١ |
| — معنى النفس | ١٧١ |
| — معنى هذه الصفة | ١٧١ |
| — الأدلة العقلية | ١٧١ |
| — الأدلة النقلية | ١٧٣ |
| المطلب الرابع : في صفة الوجدانية | ١٧٤ |
| — معنى الوجدانية | ١٧٤ |
| — الأدلة العقلية : | ١٧٥ |
| (أ) أدلة وحدانية الذات | ١٧٥ |
| — البرهان الأول | ١٧٥ |
| — برهان القوارد | ١٧٦ |
| — برهان التمانع | ١٧٦ |
| — الكلام على قوله تعالى : « لو كان فيهما | |
| آلهة إلا الله » | ١٧٨ |
| (ب) وحدانية الأفعال | ١٨٠ |
| (ج) وحدانية الصفات | ١٨٠ |
| — نفاة الوجدانية | ١٨١ |
| — وحدانية الله كما صورها القرآن الكريم | ١٨٢ |
| خاتمة المبحث : في تنزيهات الله تعالى | ١٨٧ |

| الصفحة | الموضوع |
|--------|--|
| ١٨٩ | المبحث الثالث : في صفات المعانى |
| ١٨٩ | تمهيد : |
| ١٨٩ | — معنى هذه الصفات |
| ١٨٩ | — صفات المعانى بين النفى والاثبات : |
| ١٩٠ | (ا) مذهب المعتزلة |
| ١٩٢ | (ب) مذهب أهل السنة |
| ١٩٦ | المطلب الأول : في صفة القدرة : |
| ١٩٦ | (ا) تعريفها |
| ١٩٨ | (ب) تعلقاتها |
| ١٩٩ | (ج) أدلتها : |
| ١٩٩ | — الأدلة العقلية |
| ٢٠٠ | — الأدلة النقلية |
| ٢٠٢ | المطلب الثانى : في صفة الارادة |
| ٢٠٢ | (ا) تعريفها |
| ٢٠٤ | (ب) عمومها |
| ٢٠٤ | (ج) تعلقاتها |
| ٢٠٥ | (د) أدلتها : |
| ٢٠٥ | — الأدلة العقلية |
| ٢٠٦ | — الأدلة النقلية |
| ٢٠٧ | تفريع : مغايرة الارادة للأمر والعلم والرضا |
| ٢٠٩ | المطلب الثالث : في صفة العلم : |
| ٢٠٩ | (ا) تعريف العلم |
| ٢١٠ | (ب) تعلقاته |
| ٢١٢ | (ج) أدلته : |
| ٢١٢ | — الأدلة العقلية |
| ٢١٣ | — الأدلة النقلية |
| ٢١٥ | (د) عموم علمه تعالى |
| ٢١٦ | المطلب الرابع : في صفة الحياة |
| ٢١٦ | (ا) تعريفها |
| ٢١٧ | (ب) أدلتها : |
| ٢١٧ | — الأدلة العقلية |
| ٢١٧ | — الأدلة النقلية |

| الصفحة | الموضوع |
|--------|--------------------------------------|
| ٢١٩ | المطلب الخامس : في صفتي السمع والبصر |
| ٢١٩ | (أ) تعريفهما |
| ٢٢٠ | (ب) تعلقاتهما |
| ٢٢٠ | (ج) أدلتها : |
| ٢٢١ | — الأدلة العقلية |
| ٢٢١ | — الأدلة النقلية |
| ٢٢٢ | تعقيب |
| ٢٢٤ | المطلب السادس : في صفة الكلام |
| ٢٢٤ | تمهيد |
| ٢٢٧ | (أ) تعريفها |
| ٢٢٩ | (ب) أقسام الكلام |
| ٢٣٠ | (ج) تعلقات الكلام |
| ٢٣٠ | (د) أدلته |
| ٢٣٣ | تمة : في الحكم على القرآن الكريم |

رقم الايداع بدار الكتب ٨٧/٧٥٦٢

مطبعة الفجر الجديد

٢٨ شارع الكبارى - منشية ناصر

دار المنار للنشر والتوزيع

٩ شارع الباب الأخضر - ميدان الحسين
ص . ب ٦١. هليوبولس